

大易 情性

DAYI QINGXING

DIERJIE HAIXIA LIANGAN QINGNIANYIXUE
LUNWEN FABIAOHUI LUNWENJI

萧汉明◎主编



湖北教育出版社

第二屆海峽兩岸青年

易學論文發表會籌委會

蒙惠邀參加此次珍知易學

盛會，不勝心感！二因保病不克

與會，伏祈鑒諒。

易貴感通：寂然不動，感而遂

通，觀其所感，則天地萬物之情可見。

大有則必，日入必親。從來隔海心

通，嚶鳴互感，繼自今台北嘉

會之後，合海峽兩岸易學新秀

又再歡聚珍知，崇德廣業，切

磋道藝，會友輔仁，芝蘭並

茂。此賀世紀之交中華又運之

一盛事！謹此恭祝

會議圓滿成功，取乃丰硕成果！

蕭蕙父 恭祝

二〇〇〇年十一月廿

蕭蕙父先生的賀信

鳴鶴在陰其子和之
 第二屆海峽兩岸青年易學論文發表會
 庚辰年冬月 李巍賀



李巍先生的贈畫

萧泽明教授大鉴：

欣闻海峡两岸青年学子易学改
文发表会在武汉举行，甚为高兴！
此举非同小可，是因对中华这部传
统瑰宝——易学的研究后继有人，故
取易句“鸣鹤在阴，其子和之”作一
幅贺之。

雏凤腾于老凤声！

预祝大会取得圆满成功！

李少聪贺

二〇〇〇年十二月八日

第二届海峡西峰青
年周易论文讨论会



成
終
成
始

邵崇齡

賀

邵崇齡先生的题词

前言

2000年11月30日至12月4日,第二届海峡两岸青年易学论文发表会在武汉大学顺利举行。两岸二十多所大学的师生及有关科研机构与团体的代表共七十余人出席了本次会议。

此次会议充分体现了海峡两岸青年学者在易学研究方面的茁壮成长。这不仅从发表论文的广度上可以得到证实,而且在论文的深度上给人留下尤为深刻的印象。会议论文广泛涉及到“经”、“传”,以及汉易、宋易、明代易学、新儒家易学的阐释与研究。此外,还有易学与经学、道家、道教、佛教、医学、养生学、现代科学等交叉学科的研究。会议发表的论文中,特别引人注目的是有关汉易研究的论文,功底深厚,体现了较高的研究水准,应属上乘佳作。在易学史研究方面,具有填补空白意义的论文还有四五篇之多。这些论文对易学研究的领域有所拓宽,对各家的文本吃得很透,评述也基本准确到位,论证严谨,具有充分的说服力。易学与其他学科的关系的交叉研究也是热点之一。在易学与语言学、易学与诸子之学、易学与中医、易学与养生等交叉研究方面,发表了多篇观点新颖的论文。易学与其他学科的互动是易学研究的重要内容,这方面的研究近十余年才刚刚启动,会议期望青年学者能在这些方面尽量拓展研究领域。

在20世纪的一百年间,中国传统文化的研究经历了太多的风风雨雨,终于在近二十余年内走上了健康的坦途。中华文运之昌盛,有赖于两岸及全世界华人不懈的共同努力。《易》所谓“同归而殊途,一致而百虑”,说的是天下大事,文化的发展又何尝不是如此。作为一个具有悠久文化传统的民族,我们一定要集全体华人的智慧,清理与消化几千年传统文化累积的丰厚资源,并同时注重对外来文化的吸取和借鉴,中华民族便能真正以一种崭新的文化面貌屹立于世界民族之林。

易学,是中国传统文化的一个重要分支,对传统文化的各个层面有着广泛而又深远的影响。因此,在20世纪的传统文化研究中,易学一直是一个最活跃的研究领域,取得的研究成果也最为丰厚。前哲有言:“前古有一成之迹,后今有必开之先。”前人留下的易学著作卷帙浩繁,汗牛充栋,决非一两代学人能够毕其功于一役的,为此有必要花大力培养青年易学研究者。这对新世纪的易学研究的持续开展,无论在深度或广度上,都会起到重大的促进作用。本次青年易学论文发表会的召开,适逢新旧世纪的交替之际。不少知情的老一辈学者如萧蓬父教授、张立文教授发来热情洋溢的贺信。著名画家、吉林艺术学院李巍教授深感“此举非同小可”,事关“中华命运传统瑰宝——易学的研究后继有人”,于是满腔热情地给大会赠送了一幅题为“鸣鹤在阴,其子和之”的国画,其寓意之深,情意之切,深切地反映了老一辈学人的拳拳之心。

海峡两岸青年易学论文发表会不同于一般学术会议的地方是:会议主要由中青年学者主持,每场报告会都先由青年易学研究者发表论文报告,然后再由知名专家进行点评。这种方式使整个会议一直充满着教学相长的良好氛围。特别令人感动的是,参与点评的著名专家学者如高怀民教授、刘纲纪教授、唐明邦教授、刘大钧教授、刘长林研究员、李浚川教授等,他们对每

篇论文反复斟酌,废寝忘食,精心准备,有的甚至写下数千字的点评意见,这种诲人不倦的精神,使青年学子深受感动。在会议闭幕式上,台湾青年学生代表、台湾大学哲学所博士生彭涵梅同学将点评教授归结为多种类型,既有春风化雨型,也有当头棒喝型,深感从点评中受惠良多。大陆师生对这种论文发表会的形式也很感兴趣。有的点评教授说:“这种形式,对开发青年学生的创造性思维有重要意义。”有的青年学子说:“这种形式,可以突破和弥补单个教师指导的局限,启发很大。”

从教学的层面看,青年论文发表会这种形式的确可以突破一个学校、一个导师的局限,对开阔学生视野,启迪学生的创造性思维,具有不可忽视的作用。以往我们在培养研究生过程中,由于经费的制约,最多只能让学生外出走访一两位专家学者,且被走访的专家学者毫无准备,不可能做到有的放矢,因而效果往往不大。而青年论文发表会上多位点评教授对同一学生的论文,从选题及其切入点,到研究方法与表叙方法,一一加以评议,针对性强,足以起举一反三之效。点评专家与青年学子互相之间营造的这种如切如磋、如琢如磨的治学氛围,实在不失为一种培养研究生的良好途径。单从教学方面考虑,这种活动可在若干学校的相同学科间轮流举行,规模小一点,费用不会太大。若此种形式得以推广,实可视为对现行研究生培养模式的一种补充甚或改革。

两岸之间易学研究的学术交流,在山东大学易学研究中心与台湾中华易经学会的共同努力之下,已经在两岸轮流举行了四次大型的学术研讨会。为了使易学研究后继有人,台湾中华易经学会与武汉大学在半年时间内,又先后分别在台北与武汉举行了两次海峡两岸青年易学论文发表会。两岸学人需要互相了解,两岸青年学子更迫切地需要互相了解,而加强对易学的研究,增进对传统文化的认同,正好为两岸学人与青年学子之间的互相沟通架起了一座宽敞的桥梁。台湾中华易经学会荣誉理事长邵崇龄先生,希望这样的会议能在海峡两岸不间断地轮流举行,希望大陆有更多的高校参与举办此类活动。他在给大会题词写下的“成始成终”四个雅致而又别具风格的墨宝,反映了一个“架桥人”持之以恒的坚定信念,同时也代表了两岸学人与青年学子的共同心声。当代著名哲学家、哲学史家萧萐父教授一直密切关注着两岸易学研究的进展,对两岸青年学子之间的互相交流与沟通更寄深情。他在给大会的贺信中深情地写道:“《易》贵感通:‘寂然不动,感而遂通’,‘观其所感,则天地万物之情可见’。‘大有’则众,‘同人’必亲。从来隔海心通,嚶鸣互感。继六月台北嘉会之后,今海峡两岸新秀又欢聚珞珈,崇德广业,切磋道艺,会友辅仁,芝兰并茂。此实世纪之交中华文运之一盛事!”

“《易》与天地准”,天地万物之情可于感通之际明而见之,则大易之情性亦可在感通之际明之尽矣。今依萧萐父教授“隔海心通,嚶鸣互感”取意,以“大易情性”作为第二届海峡两岸青年易学论文发表会论文集之名。本次论文发表会共收到论文近40篇,其中因未能与会接受点评或论文另有他用的,未收入本论文集中。

萧汉明

2001.1

第二届海峡两岸青年易学论文发表会开幕词

□ 武汉大学副校长 胡德坤教授

各位来宾,各位专家,各位同学:

今天,我们相聚秀丽的武汉大学,共同参加“第二届海峡两岸青年易学论文发表会”,藉此大会开幕之际,我代表武汉大学五万多名师生,向来自海峡彼岸的台湾学者与朋友,向参加大会的诸位大陆专家与学者,表示衷心的感谢!

中国古代的思想和文化典籍,群星璀璨,珠玑生辉,源远流长,滋润着我们的民族精神,使之发展壮大。在创造现代化的今天,回顾过往的源头,并不是迷信传统,更不是故步自封,而是从源流中汲取新生的创造力量。聆听来自根源的声音,会通古今心灵,将会扩大我们的心智,创造更灿烂的明天。

《易》为诸经之首。也是中国最早的文化典籍之一。这在湖北考古发现的秦简中得到证实。从文化意义上讲,它已内在包含着中国哲学、文学和自然科学的一些基本原则,对于我们的民族性格、人生观、世界观的形成起着重要的作用。中国人深沉的忧患意识,对民族命运的无限关切,就是《周易》内蕴的深厚心理根源和哲学基础。中华易学源远流长,注解充栋,学派众多,使《周易》流传古今,不断丰富其内涵,完善易学精神,润育了世界文化宝库。如当今计算机二进制的发明,就与《易经》的卦爻符号系统有关;象数思维的方式,使我们能以“象”理解客观世界和主观世界的万事万物;以“数”来理解宇宙、人生的秩序。《易经》的义理内涵及后世的透彻阐述,使我们获得开启心灵的思想。武汉大学校训中的“自强”一词,就源于《易传》“天行健,君子以自强不息”。天道健行不已,君子自强不息,我们学生的学习,教师的教学、科研,就是要奋发自强。那种停滞不前或缓慢跟进都是不合乎天道的。我们要深入研究并大力弘扬传统文化的精要,汲取智慧,振兴武大,振兴国家。

今天,我们在此隆重召开的海峡两岸青年易学论文发表会,是一次青年易学论文的发表与评议会,是大家共同切磋易道的学术会议。从教学意义上说,我们将从台湾与大陆的各个兄弟高等院校的研究生和青年学者培养经验中,获到巨大的教益。我深信,通过这种类型的学术活动,可以促进两岸青年易学研究者的尽快成长,从而为中华民族的优秀文化与优良传统的继承、发扬,作出应有的贡献。

《易经·中孚》卦九二爻辞说:“我有好爵,吾与尔靡之。”女士们、先生们,同学们!我衷心祝愿诸位有缘千里相聚一堂,如切如磋,如琢如磨,在易学研究中精益求精。最后,愿美丽的珞珈山给诸位嘉宾留下美好的回忆!谢谢!

目 录

| | | |
|--|-----|-------|
| 前言 | 萧汉明 | (1) |
| 第二届海峡两岸青年易学论文发表会开幕词 | 胡德坤 | (1) |
| 由语言性质论《易经》之诠释与应用 ——以《左传》中的记载为例 | 李国玺 | (1) |
| 易乾的教贲 | 杨冀华 | (21) |
| 试以“男女分际”论《周易》之婚姻观 | 巫穗云 | (38) |
| 从《彖传》看儒道互补 | 王威威 | (49) |
| 《系辞传》“制器尚象”说新探 | 谢惠雯 | (56) |
| 《易经·系辞传》中“天”观念与孟子心性论中的“天”观念 之比较 | 王涵青 | (65) |
| 《周易》“时”“位”观与中华人格 | 张 宜 | (76) |
| 《周易》的养生理论 | 罗安宪 | (86) |
| 《周易》阴阳象数与《黄帝内经》 | 姚春鹏 | (97) |
| 孟喜卦气卦序反映的思想初论 | 李尚信 | (108) |
| 《太玄》的宇宙结构论探析 | 问永宁 | (117) |
| 试析郑玄易学天道观 | 林忠军 | (123) |
| 虞翻消息卦生杂卦的卦变说 | 王新春 | (132) |
| 彭氏与俞氏注《契》之比较研究 | 林雪燕 | (142) |
| 略论《正易心法》的易学思想 | 陈进国 | (149) |
| 评胡瑗的易学观及其影响 | 唐 琳 | (155) |
| 先天易的理象思想初探 | 王国忠 | (163) |
| 邵雍先天八卦次序图初探 | 彭涵梅 | (181) |
| 还易归儒 推道明事 ——论伊川易学之理学诠释 | 罗雅纯 | (199) |
| 《东坡易传》论“道”与“性” | | |

| | | |
|-------------------------------|-----|-------|
| ——兼论其中儒佛道三家关系问题..... | 陈仁仁 | (219) |
| 试论杨万里释易的类辨方法 | 梅珍生 | (226) |
| 明儒罗近溪的易学 | | |
| ——易学与论、孟之会通 | 蔡家和 | (233) |
| 尚秉和两汉易学传承观质疑 | 刘玉建 | (248) |
| 因时变革 取精用宏 | | |
| ——宋儒与当代新儒家发挥《易》理之比较(论纲) | 黄黎星 | (253) |
| 论熊十力先生的易学思想 | 邓秀梅 | (271) |
| 试论方东美先生对周易哲学意涵的阐发 | 简慧贞 | (286) |
| 《河图》初探 | 陈耀文 | (296) |
| 第二届海峡两岸青年易学论文发表会闭幕词 | 郭齐勇 | (301) |
| 第二届海峡两岸青年易学论文发表会综述 | 孙劲松 | (304) |

由语言性质论《易经》之诠释与应用

——以《左传》中的记载为例

□ 李国玺

前 言

《易经》一书的作者有其独特的世界观,亦有其独特的语言模式。读者若要能够有效的理解《易经》一书,则理所当然的不得不去对《易经》所具备的语言性质作一分析与讨论。本文即是由此起,先行比较《易经》与其相同时期的《诗经》的语言形式,并尝试辨析其同异处。再以其特殊的比喻语言与形象语言,作出一界定与说明,然后再由《左传》所记载的筮例为佐证,进而解明古人如何以《易经》进行崭新的并且有效的理解与诠释,并且还能与《易经》所呈现的观点相互吻合,从而达成新的吉凶悔吝的判断。

一、《易经》的比喻语言形式

语言形式的比较

李镜池先生在其著作《周易探源》中,曾提出一个观点:《易经》的某些卦爻辞是按照诗歌的形式所创造出来的。他举出《易经》中与《诗经》的例子作比较:①

明夷于飞,垂其翼,君子于行,三日不食(《明夷》初九爻辞)

黄鸟于飞,集于灌木,其鸣喈喈。(《周南·葛覃》)

燕燕于飞,差池其羽。之子于归,远送于野。……(《邶风·燕燕》)

雄雉于飞,泄泄其羽。我之怀矣,自诒伊阻。……(《邶风·雄雉》)

食②庚于飞,熠熠其羽。之子于归,皇驳其马。……(《豳风·东山》)③

很明显可以看出《明夷》初九爻辞,不论在修辞方式或语句形式上,都是非常类似《诗经》的语言模式。所以我们由李镜池先生的比较可以发现一个相当重要的线索,《诗经》与《易经》既然呈现了相类似的语言形式,那么是否可以从《诗经》的语言来探索《易经》的语言形式?事实上,指

出《易经》与《诗经》有相似之处的尚有清代章学诚,他曾说:“《易》象包六艺,与《诗》比兴,尤为表里。”^④所谓表里,即是显隐之别,不过这也说明了二者虽然有别但毕竟仍有相通之处。而且李镜池先生另外又列出《易经》其余卦爻辞,说明了其中的诗歌现象并不是单一的,列举如下:

屯如遭如,乘马班如。(《屯》六二)
 复自道,何其咎。(《小畜》初九)
 其亡其亡,系于苞桑。(《否》九五)
 贯如蟠如,白马翰如。(《贲》六四)
 枯杨生稊,老夫得其女妻。(《大过》九二)
 来之坎坎,险且枕,入于坎窞。(《坎》六三)
 日昃之离,不鼓缶而歌,则大耋之嗟。(《离》九三)
 睽孤,见豕负涂,载鬼一车。先张之弧,后说之弧。(《睽》上九)
 困于石,据于蒺藜。入于其宫,不见其妻。(《困》六三)
 艮其背,不获其身;行其庭,不见其人。(《艮》)
 鸿渐于干,小子厉,有言,无咎。(《渐》初六)
 女承筐无实;士刲羊无血。(《归妹》上六)^⑤

李镜池先生将上述的诗歌现象通称“比兴”,但无界定二者间的差异,^⑥为了辨明“比”与“兴”的语言性质,只有先回到《诗经》诗歌形式来论。

比与兴的差异

《诗经》的诗歌创作依郑玄^⑦的说法,“比”、“兴”是:

比者,比方于物。

兴者,托事于物。^⑧

至于“比”与“兴”的区别,唐代孔颖达主张“比显而兴隐”^⑨,宋代的朱熹则谓:“兴者,先言它物,以引起所咏之词。”^⑩如果就郑玄、孔颖达以及朱熹的说明及界定,“比”就是比喻的事物,与所使用的比喻语言有明显的联系关系;在《文心雕龙·比兴篇》也指出这样的关系:“故比者,附也……附理者,切类以指事……附理故比例以生。……故何谓为比?盖写物以附意,扬言以切事者也。”也就是说,如果语言本来指涉的是“x”,而在使用的情形下,则有事物“y”可与之对应。根据陈望道先生之《修辞学发凡》,比喻有三种形式,即明喻、隐喻、借喻:“一、明喻:用比喻来比被比的事物,被比的事物和比两部分都明白说出,中间用比喻词‘如’、‘若’、‘犹’、‘似’等来表明。”^⑪“二、隐喻:不用比喻词。明喻是‘甲若乙’,隐喻是‘甲是乙’。”^⑫“三、借喻:借比喻来代替被比的事物,被比的事物索性不说出来了”^⑬。由此界说可知比喻语句与被比的事物,不管显隐与否皆是有一定的相关或联系性。至于“兴”则不然,在此借用周振甫先生的观点,说明“兴”有各种情况:“(一)托物起兴的用意比较明确,但不成为比喻。”^⑭“(二)托物起兴用意不明白的。”^⑮“(三)托物起兴,兴起什么从诗里看不出来,看了毛注再看诗还是看不出来的。”^⑯“(四)起兴的事物和被引起的事物好像毫无关系的。”^⑰所以他指出“有的兴是同被起的事物无

关”。^⑮这里表示出“兴”的本身在语言上指涉“x”，并不能指出事物“y”。可是另外他也提出有一种以“借喻”形式表达的“兴”，他的观点是：

《诗经》里的兴是托物起兴，用在诗的每章的开头，先说兴，再说被兴起的事物。王逸《离骚经序》：“《离骚》之文，依诗取兴，引类譬喻。故善鸟香草以配忠贞，恶禽臭物以比谗佞，灵修美人媲于君，宓妃佚女以譬贤臣，虬龙鸾凤以托君子，飘风云霓以喻小人。”刘勰也说：“依诗制骚，讽兼比兴。”都说《离骚》里也用兴。王逸既说取兴，又说譬喻，说明他讲的兴就是借喻。如《离骚》“鸾皇（凤）为余先戒兮”注：“鸾皇以喻仁智之士。”“飘风屯其相离兮，帅云霓而来御。”注：“飘风以兴邪恶之众，云霓以喻佞人。”这样以借喻为兴。^⑯

在此界定之下，《易经》中的诗歌形式就算能以“兴”中的借喻的性质来论，但是在解读者并引用筮占之下，借喻的性质也不存在了，先不论《诗经》与《楚辞》在年代上与地域上之差别^⑰，即《诗经》所使用的“兴”是否相同于《楚辞》的“兴”，就以上之解说，我们发现“兴”的借喻，其所指涉的对象已被作者固定，即“善鸟香草以配忠贞，恶禽臭物以比谗佞，灵修美人媲于君，宓妃佚女以譬贤臣，虬龙鸾凤以托君子，飘风云霓以喻小人。”由于指涉的对象是不能被转移的，如果放回《易经》中看，这些比喻修辞不能转换与对应筮占者当前的形势，如果说《易经》的作者，有意以“兴”的借喻形式作为语言上的表达方式，那么其“借喻”究竟所指涉的对象为何呢？若是它有固定的指涉对象，那么后世在运用《易经》进行筮占之时，就根本无法因应现实的状态来做推论，更何况《易经》的作者如何将未来所有可能发生的对象进行固定的指涉呢？因此，在《易经》中的语句A与现实的状况相对应，直接以“明喻”与“隐喻”的方式来论，才是合宜的，由于“兴”的语言形式并不能做意义上的联结或转换，故《易经》的诗歌语言必须以“比”的方式，也就是须透过现代所说的“比喻”，才能产生思考上的意义，而“兴”的用法只是表达出作者自我的情感，读者之所以能理解，是由于感情上的共通而达致的，也就是说，“兴”的语言是着重感情的表达。除非是《易经》一书的作者有意使此书成为表达情感的文学著作，而并不着重达到在思考上传递的意义，否则不必以“兴”的语言形式来表达其思想。是故，欲了解《易经》的语言性质，则必须以“比喻”的概念进行理解。

直述语句(赋)的比喻解读

不能否认的是“直言其事”的赋，也存在于《易经》一书中，而且为数并不少，尤以历史事件的记录最具代表性，如：

《晋》卦辞：康叔用锡马蕃庶。

《明夷》六五爻辞：箕子之明夷。

《升》六四爻辞：王用亨于岐山。

《归妹》六五爻辞：帝乙归妹。

《既济》九三爻辞：高宗伐鬼方。

以上所列的卦爻辞，全为平铺直叙，正是以“赋”的笔法、语气进行记录。但是这些卦文句在成为《易经》的卦爻辞时，就已成为一种比喻语言。这种比喻语言的性质正是由《易经》的筮

占性而来。由于筮占之书,它呈现及要求语言意义的某种再现,和与当下情境的符应。由于这些历史事件与人物绝不可能再度呈现,这些对象是属于历史的语言,是历史记忆的再现与思考的材料,并且是在面临当下的情境去进行对应与思考;因此,筮占之书的语言特性就只能是一种比喻的性质,来呈现此语言的意义,经由转换可将语句写成:

| | | |
|-----------------------|---------|-----|
| 〔命筮者解读〕(现在的)状况,就像(过去) | 康侯用锡马蕃庶 | 的状况 |
| | 箕子之明夷 | |
| | 王用亨于岐山 | |
| | 帝乙归妹 | |
| | 高宗伐鬼方 | |
| 〔表一〕 | | |

如此一来,在《易经》中直叙语,放在筮占之下,全可变换为以比喻的形式去理解。比喻是一种语言现象,它可以是文学的语言,不过这种语言现象被中国哲学大量运用,而《易经》也不例外,所以清代章学诚所说的:“尤为表里”^⑦,即是指出《易经》一书的语言性质只是不如《诗经》般的明显。以《易经》为佐证,的确能够找出《易经》在筮占的情形下,应以比喻语言的概念来进行了解,如:

《履》卦六三爻辞:“眇能视,跛能履……”

此爻辞对于命筮者在解释上的意思,显然是指目前所遭遇的状况是如同或相像于“眇能视,跛能履”,绝非指命筮者实际上是眇目或跛脚。又如:

《否》初六爻辞:“拔茅茹以其汇,贞吉。”

此爻辞亦如上方式解读,在此用茅茹比喻困难,因为能除去困难,所以对于命筮者来说,筮占之事虽然会遭遇困难,但最后的结果是吉的。

《同人》卦辞:同人于野。

非指在实际上将人集聚于平野之中,而是比喻能纠合人心,众志成城。又如:

《噬嗑》六三爻辞:“噬腊肉遇毒……”

九四爻辞:“噬干肺得金矢……”

六五爻辞:“噬干肉得黄金……”

《明夷》六五爻辞:“箕子之明夷”

《困》初六爻辞:“臀困于株木。”

九二爻辞:“困于酒食。”

六三爻辞:“困于石,据于蒺藜。”

《旅》九三爻辞:“旅焚其次……”

六五爻辞:“射雉,一矢亡。……”

上九爻辞:“鸟焚其巢。”

《既济》九三爻辞：“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。”

九五爻辞：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”

以上仅是略举其文，明其语言中有此比喻性质。由这些例子可看出，如果在卦爻辞之前加上“目前的情状，就像……”，其比喻的语言性质则一目了然。

另在《左传》中的筮例亦有此种语言性质的使用：

谦不足，飞不翔，翼不广，重不峻，故曰其为子后乎？^②

夫狐蛊，必其君也。^③

筮例中很明显的使用这种比喻的手法，上者一是以鸟不远飞比喻为其后代，一是以狐蛊喻其君。这些当然是语言现象，但也同时产生一种新的意义，如 Gadamar 所说：“比喻会使人想起本来的意义领域，及比喻被用到新的使用领域所产生的意义。”^④以筮例佐证，这种新的意义是可以产生于《易经》的思维方式之中，同时也是被允许使用的。而也就是《易经》所呈现的动态思维的特别性。意义本身可以不断重塑，成为思考的对象和条件。

观乎《易经》的比喻语言^⑤，几乎全为现实生活中可以观察到的物象、事件或自然现象去比喻另一意义。现以下表列出《易经》六十四卦中的直叙语句：

| | | |
|--------|-----------|--------|
| 《师》六五 | 田有禽 | 打猎 |
| 《履》九四 | 履虎尾 | 打猎 |
| 《泰》初九 | 拔茅茹以其汇 | 除草 |
| 《泰》六五 | 帝乙归妹 | 嫁娶历史事件 |
| 《否》初九 | 拔茅茹以其汇 | 除草 |
| 《同人》全卦 | | 战争 |
| 《噬嗑》六二 | 噬肤灭鼻 | 饮食 |
| 《噬嗑》六三 | 噬腊肉，遇毒 | 饮食 |
| 《噬嗑》九四 | 噬干肺，得金矢 | 饮食 |
| 《噬嗑》六五 | 噬干肉，得黄金 | 饮食 |
| 《贲》初九 | 贲其趾，舍车而徒。 | 行路 |
| 《无妄》六二 | 不耕获，不菑畲 | 农耕、经商 |
| 《颐》初九 | 观我朵颐 | 饮食 |
| 《大过》卦辞 | 栋桡 | 房屋结构 |
| 《大过》九三 | 栋桡 | 房屋结构 |
| 《大过》初六 | 藉用白茅 | 祭祀用品 |
| 《大过》九二 | 枯杨生稊 | 植物现象 |
| 《大过》九四 | 栋隆 | 房屋结构 |
| 《大过》九五 | 枯杨生华 | 植物现象 |
| 《大过》上六 | 过涉灭顶 | 渡河 |

| | | |
|--------|------------|----------|
| 《坎》六四 | 樽酒簋贰用缶 | 酒器、食器、饮食 |
| 《离》卦辞 | 畜牝牛吉 | 畜养牲畜 |
| 《离》上九 | 王用出征 | 征战 |
| 《咸》初六 | 咸其拇 | 身体部分 |
| 《咸》六二 | 咸其腓 | 身体部分 |
| 《咸》九三 | 咸其股 | 身体部分 |
| 《咸》九五 | 咸其脢 | 身体部分 |
| 《咸》上六 | 咸其辅颊吉 | 身体部分 |
| 《恒》九四 | 田无禽 | 打猎 |
| 《大壮》初九 | 壮于趾，征凶 | 行路、征战 |
| 《大壮》六五 | 丧羊于易 | 畜养牲畜 |
| 《大壮》上六 | 羝羊触藩 | 畜养牲畜 |
| 《晋》卦辞 | 康侯用锡马蕃庶 | 进献天子 |
| 《明夷》初九 | 明夷于飞，垂其翼 | 鸟飞动作 |
| 《明夷》六五 | 箕子之明夷 | 历史事件 |
| 《家人》全卦 | | 家庭 |
| 《解》九二 | 田获三狐 | 打猎 |
| 《解》六三 | 负且乘，致寇至 | 行旅 |
| 《解》上六 | 公用射隼于高墉之上 | 射箭 |
| 《姤》九二 | 包有鱼 | 饮食、宴客 |
| 《姤》九四 | 包无鱼 | 饮食、宴客 |
| 《姤》九五 | 以杞包瓜 | 饮食、宴客 |
| 《萃》卦辞 | 王假有庙……用大牲吉 | 祭祀 |
| 《升》六四 | 王用亨于岐山 | 祭祀、历史事件 |
| 《困》初六 | 臀困于株木 | 行旅 |
| 《困》九二 | 困于酒食……利用享祀 | 宴乐、饮食、祭祀 |
| 《困》六三 | 困于石 | 行旅 |
| 《困》九五 | 劓刖 | 刑罚 |
| 《困》上六 | 困于葛藟 | 行旅 |
| 《革》初九 | 巩用黄牛之革 | 器物 |
| 《鼎》全卦 | | 器物 |
| 《震》全卦 | | 自然现象 |
| 《艮》卦辞 | 艮其背 | 人体部分 |
| 《艮》初六 | 艮其趾 | 人体部分 |
| 《艮》六二 | 艮其腓 | 人体部分 |
| 《艮》六四 | 艮其身 | 人体部分 |

| | | |
|--------|-------------------|---------|
| 《艮》六五 | 艮其辅 | 人体部分 |
| 《渐》全卦 | | 鸟类 |
| 《归妹》全卦 | | 嫁娶 |
| 《归妹》六五 | 帝乙归妹 | 历史事件 |
| 《旅》全卦 | | 行旅 |
| 《巽》六四 | 田获三品 | 打猎 |
| 《涣》卦辞 | 王假有庙 | 祭祀 |
| 《中孚》卦辞 | 中孚豚鱼 | 渔猎 |
| 《小过》初六 | 飞鸟以凶 | 鸟类 |
| 《小过》六五 | 公弋取彼在穴 | 打猎 |
| 《小过》上六 | 飞鸟离之 | 补猎鸟类 |
| 《既济》初九 | 曳其轮，濡其尾 | 渡水 |
| 《既济》九三 | 高宗伐鬼方 | 征伐、历史事件 |
| 《既济》九五 | 东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福 | 祭祀 |
| 《既济》上六 | 濡其首 | 渡水 |
| 《未济》卦辞 | 小狐汔济，濡其尾 | 兽类渡水 |
| 《未济》初六 | 濡其尾 | 渡水 |
| 《未济》九二 | 曳其轮 | 渡水 |
| 《未济》九四 | 震用伐鬼方 | 征战、历史事件 |
| 《未济》上九 | 有孚于饮酒 | 饮食 |

〔表二〕

将上表中的语句代入命筮者解读(现在的)状况,就像(代入语句)的状况。全部可以理解。表列的卦爻辞大多是举出明显可以转换的例子,亦即为不需特别解释的,如有难以界定的字义、句义则不列入,并不是那些语句就无法转换。如《干》卦的卦爻辞,现今大略分成两种句意解读,一是主张“龙”为星宿,一是主张“龙”是古人所说的神物。由于在本篇论文中,并非以此为研究重点,故不深究讨论。然而就表列的语句及《易经》之为书,可知在筮占上是可用“比喻”的方式理解之。

二、比喻语句的意义联系与转换

转换的方式

至于以比喻联系现在状况的意义,在春秋时的筮例中有三种方式,一是可用替换语言进行结构解析,如:

《左传·僖公十五年》:“千乘三去,三去之余,获其雄狐。”^②

秦穆公伐晋，卜徒父筮卦，秦穆公问卜徒父。卜徒父说：“千乘三去，三去之余，获其雄狐。”^⑦而卜徒父接着说“夫狐蛊，必其君也。”之所以能把狐与《蛊》的意象连接起来。乃是因为“获其雄狐”一语是《蛊》卦的解释条文。那么蛊的意涵，据《说文》的解释为：“皿虫曰蛊，晦淫之所生也。”也就是说，蛊有淫晦的意义；又在《诗·齐风·南山》有云：“南山崔崔，雄狐绥绥”，《诗》序曰：“南山，刺襄公也，鸟兽之行，淫乎其妹，大夫遇是恶，作诗而去之。”^⑧所以雄狐也有淫晦之义，并且也蕴涵着当事人的地位（即国君）。而根据《左传》记载：“晋侯烝于贾君”是说晋惠公与其长嫂通奸。所以卜徒父认为狐蛊必是指晋侯。在此筮例中，解释者卜徒父就将“晋君”替换“雄狐”，而论出晋君必败。又：

《左传·哀公九年》：“帝乙归妹，以祉元吉。”^⑨

宋公伐郑，赵鞅想伐宋救郑，未知可否？问于卜筮，阳虎用《周易》占卦，遇《泰》之《需》，即是《泰》卦六五爻，爻辞是“帝乙归妹，以祉元吉。”因为微子启是帝乙^⑩的长子^⑪，为宋国开国之祖；而宋国与郑国有联姻^⑫，吉禄是在为商后代的宋国，而不是在晋国，出兵救郑是不利的。阳虎以“宋国”代入“帝乙”，所以是宋国有“以祉元吉”，得出晋国出兵救郑不利的结果。

二是补入主语及受格，由于古代汉语通常行使省略主语或受格的语句，所以必须将其补入，才能完成比喻语句的意义。为了方便说明，同例：

《左传·僖公十五年》：“千乘三去，三去之余，获其雄狐。”

补入（我、秦）后，变成

（我、秦）千乘三去，三去之余，获其雄狐。

即是（我、秦）获得这只雄狐。加上上述的替换状况，即成为：

（我、秦）获（晋君）

同例《左传·哀公九年》：“帝乙归妹，以祉元吉。”

先行替换“帝乙”为“宋国”，根据历史事件补足受格，变成了

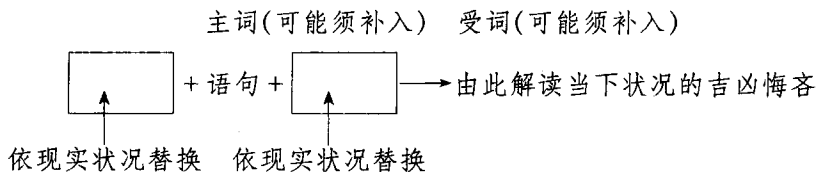
（宋国）嫁女于“郑国”，所以宋国有吉禄。

第三种^⑬则较特殊，它面临的是将卦象取象后，以语言形式转换，如上例：

《左传·僖公十五年》：“其卦遇《蛊》（因为风落山，所以山）实落材亡。”

卜徒父接着解释《蛊》卦卦象，《蛊》卦的外卦是《巽》卦，指风，内卦是《艮》，指山。因为目前的季节是秋季。山上的树木因果实成熟而落下，树木凋零，所以“（秦）克（晋）也，（晋）实落，材亡，不败何待”。^⑭可以得出以风比喻秦，山比喻晋。即是“秦”代入“风”，“晋”代入“山”。又《左传·僖公十五年》，遇《归妹》之《睽》^⑮，为雷为火（雷击泽，火焚泽），为嬴败姬，将嬴秦代入雷、火，晋代入泽，所以是“为嬴败姬”。^⑯

所以不论在《易经》或筮例中，可归纳出比喻语句与现实的联系性：



〔表三〕

比喻语言在转换上的限制

然而比喻有其特殊性,它并不可任意的转换,因为“比喻”是:“令人想起比喻本来之意义领域,及比喻被用到新的使用领域所产生的意义”,^③所以在比喻形式中,它是锁定在部分的本来意义领域之中。钱钟书先生也指出:“比喻包含相反相成的两个因素,所以事物有相同之处,否则彼此无法合拢,又有不同之处,否则彼此无法分辨,两者不合,不能相比,两者不分,无须相比,”^④但也由于比喻是一种联想性的思维,如果回到应用者情形,是必须遵循其语句的思维模式,但是替换的选择权在于使用者,然后“重新界定、感知,并评估了认识客体”。^⑤

就钱钟书先生言比喻的性质:“然非止一性一能,遂不限于一功一效”^⑥,则可知:比喻的作用可以随着不同情况的需要,一直产生不同的意义,故可知“比喻”有两种性质,一是作者本身使用比喻,有意识的锁定对应的意义。另一种则是引用者有意识的凸显使用时的当下意义而转移语句本义,而仅保留本句在思考上的脉络。前者例如《左传·定公四年》秦哀公对申包胥赋《无衣》:

岂曰无衣,与子同袍,王于兴师,修我戈矛,与子同仇。^⑦

《无衣》之章一说为哀公作,一曰《秦风》本有。但不论为何,秦哀公赋《无衣》时,就是表明了答应楚臣申包胥出兵救楚国,抵抗吴国的军队^⑧。由“岂曰无衣,与子同袍”二句,就是用“衣服”作比喻。“无衣”的意思是没有衣服穿,是指人窘困的状况。“同袍”是指同穿一件衣服,二句相连,表示愿意伸出援手,就算是只有一件衣服,也要一起穿。在申包胥求救于秦的背景下,寓意就相当明显。如果作者并非秦哀公,那么作者的比喻意图在“王于兴师,修我戈矛,与子同仇”三句也完全突显出来。

而关于引用者有意识的运用比喻手法而转移本义,《左传·襄公八年》有例,晋国范宣子访问鲁国,在宴席间范宣子对鲁襄公赋《摽有梅》^⑨,这本来是情歌,意指女色如花,应把握时机追求。可是在政治外交场所中,却是透露出晋将出兵攻取郑国的意思。鲁国的季武子也回答了《角弓》之诗^⑩,取意“兄弟婚姻,无胥远矣”,表明晋鲁是如兄弟之邦,愿意支持的意思。这很明显的指出“比喻”手法的运用,不论其取义与本来的意义的差距多远,总还是在同一思考脉络下进行的。

所以由上可知,比喻的主词、受词是可以转移的,甚至本来意义在每一次不同运用的环境下可以转换成新的意义。在表二所列的语句中,正如前面所说,是必须以比喻语言去了解之。《易经》作者有意识的使语句透过比喻完成表达的意义,即使语句叙述法并不是比喻修辞。在每一次筮占,不同的人,不同的时空环境,不同的条件,仍必须透过筮占出的卦爻辞的语句进行思考,然后找筮占的结果——或悔、或吝、或吉、或凶。

转换的媒介—形象语言与形象思维

《易经》的比喻语言有一种特殊的性质,即大量的使用形象的描述,达成意义的表达,如龙④⑤、马④⑥、禽鸟④⑦、虎④⑧、茅茹④⑨、干肉,腊肉,矢⑤⑩、车⑤⑪、草席⑤⑫、房屋支柱(栋)⑤⑬等。常常也以大川之能否顺利渡过表示吉凶(利涉大川、不利涉大川),此即是“卦爻辞多用自然事象,比拟人事得失,并由此判断吉凶⑤⑭”。是故我们可以知道,章学诚所说的《易》象与《诗经》的比兴之所以有关的原因。如果再就郑玄的界定:“比者,比方于物”,那么中文里,起码在郑玄之前的先秦以及两汉的古代汉语中,比喻的手法多喜透过形象的方式的表达,由于文学语言并非本论文的重点,在此,仅略举中国哲学中的比喻语句以说明:

君子之德风,小人之德草,草上之风必偃。(《论语·颜渊》)

君子的德行就像风,小人之德就像草,风一吹而草必俯,用风与草说明君子的德行对教化的重要。

上善若水,水善利万物而不争。(《老子》)

在上位者的善如同水一样,可以滋养万物且不与万物相争,用水的形象说明并要求上位者的善。

人性之善也,如水之就下也。(《孟子·告子》)

人的向善,就像水往下流一样的性质,用水说明人性是善的。

君子如向矣。(《荀子·劝学》)

君子像钟声一样,用钟声表示君子应有警世的能力。

物之生也若骤若驰,无动而不变。(《庄子·秋水》)

骤与驰都是跑得快的状态,表示万物的存在变化剧烈。

子贡曰:“有美玉于斯,韞椟而藏诸?求善贾而沽诸?”子曰:“沽之哉!沽之哉!我待贾者也。”(《论语·子罕》)

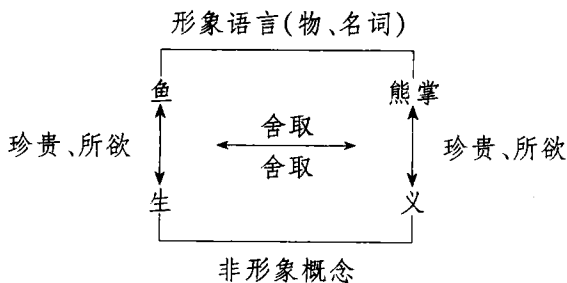
孔子以子贡所问之言,间接比喻自己像美玉一样,藏于木匣中不出,等待有识者。又在回答的同时,肯定确有子贡所问的这种情形。

上面所举全部具有形象描述,而《论语·子罕》的例子则更明显指出引用者可以有意识的运用比喻转移语句的本义,也运用本来语句的思考脉络。

而比喻手法更为明显转换的是在《孟子·告子》：

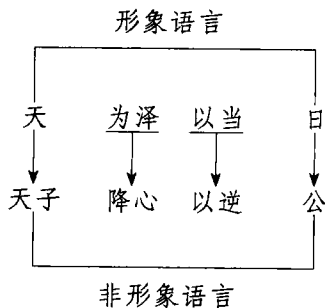
鱼,我所欲也;熊掌亦我所欲也,二者不可得兼,舍鱼而取熊掌也。生,亦我所欲也,义亦我所欲也,二者不可得兼,舍生而取义也。

孟子自行转换前述具有形象的词汇,不仅换上完全不具形象的词汇“生”与“义”,甚至连语句形式和思考脉络完全同出一辙。可以得见比喻的确是善用形象语言,并且也用形象表达出某些意义(可欲、珍贵),在新意义的出现下^⑤,仍可保留并影响语句呈现的思考脉络。而《孟子·告子》的例子也说明可用不具形象的词汇替换具形象词汇,而且词汇之间具有联系意义:



〔表四〕

我们可以借用上述的例子作为佐证,并且可做一推论,在《左传·僖公二十五年》:“天为泽以当日,天子降心以逆公。”^⑥也应该是相似的模式:

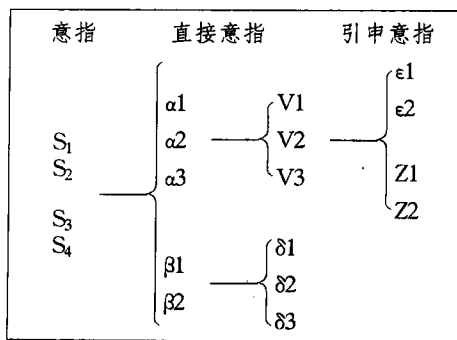


〔表五〕

“当”、“逆”二字是以遇和迎的意义转换;天子与秦穆公是以地位的意义转换。天、泽和日,是物体形态,其次由是天上泽下的高低意义,得出“天子降心”。

语词转换的有效—引申意义上的联系

比喻语言所以能够代换,乃是因为字词在意义使用上有所联系,而这个联系乃是由原先字词的引申意义与代换字词的引申意义相同而致,艾柯(Eco)在《符号学理论》一书中^⑦提出了直接意指和引申意指的关系。



〔表六〕

上节所举的《孟子·告子篇》的话,根据上表可以将之转换写成:

| 直接意指 | 引申意指 | 直接意指 | 引申意指 |
|------|-----------|------|-----------|
| 鱼 | (所欲、珍贵) | 生 | (所欲、珍贵) |
| 熊掌 | (更所欲、更珍贵) | 义 | (更所欲、更珍贵) |

括号内是其引申意指,就可找出相同的引申涵义,那么鱼与生、熊掌与义就可以画上等号,又由鱼与熊掌,生与义不是同等价值,所以可作出取舍判断了,变作下式:

根据价值取向 鱼 = 生 < 熊掌 = 义

由于孟子所处的年代较春秋时期晚,因此在筮例中的比喻语言就显得古朴,直接以引申意指代换了。在上面所举《左传·僖公二十五年》:“天为泽以当日,天子降心以逆公”。“天子”是“天”的引申意指^⑤，“降心以逆”是“泽”的引申意指^⑥。至于“日”何以可用“晋君”去替换,《说卦传》中并没有指出日^⑦可引申为公侯。虽然《离·六五·象传》云:“六五之吉,离王公也。”但据《正义》云:“而言公者,此连王而言;公取其使文以会韵也。”明显的主张“公”字仅是“会韵”,求其文句顺畅而已。这牵涉到语境的问题,就当时的人、事、时来论,己方惟一符合迎接周天子条件的,也仅有晋文公而已,所以解释者以“晋君”替换“日”,并不违反比喻语句的替换概念。

比喻语言的一时有效性

上述所提比喻语言意义转移的思考,是遵循着完整的语句形式进行,然而在筮例中存在着另外一种新的思考方式;那就是将卦爻辞的比喻语言切割,然后将其意义重组,使其成为适合目前状态的解释。如《左传·襄公二十五年》^⑧“困于石,据于蒺藜,入于其宫,不见其妻。”这句话本是指一个男子行旅时遇到意外而延误,然后不小心碰到有刺的植物受了伤。回到了家中,又找不到自己的妻子。陈文子引用这段话时把爻辞分为三段:1. 困于石;2. 据于蒺藜;3. 入于其宫,不见其妻。而陈文子解释第一条是“往不济也”,第二条是“所恃伤也”,第三条是“无所归也”。每一条的解释皆紧紧的扣住了爻辞,放回爻辞也入情入理。但陈文子的真正意思却是1. 想要迎娶棠姜是有困难的;2. 就算娶了棠姜,也不利于崔武子;3. 崔武子最终会失去棠姜,所以得出是凶的结论。而这正是“新的意义就是由语境的行为所创造的,它有了事件身分,因为它只存在于目前的语境中,另一方面,如果由某具体语境对某语词所创造的一时性或依附性的意义,在其他语境中可以消失,同一字词就会恢复其原来词汇学意义组合。”^⑨因为爻辞在这样的场景中使用,所以陈文子用这个结果警告崔武子,而为何是“凶”,乃是因为“引申意指则为作者与读者共同创造的结果,一方面有关词句的一切适用意义会尽量涌出,另一方面在阅读语句

中,引申意义的范围又将逐步受到限制,这就是字词的词典本义与语境引申和限制的边缘意义之间的相互作用过程和直指意义与引申意义在具体语句中相冲突的过程。其方式是将作为修饰语的引申意义归属于主词,这就是在某具体语境场中‘一时有效’的意义。”^{⑥3}

基于以上所述“一时有效”的看法,就能广泛说明其余筮例,何以能够采取多样并且各种不同的解释,乃是因为语境的不同,所以采取的方法自然允许有如此的现象。又因解释者的不同,是故产生了各种思考路径与必须纳入的前提,如例四《左传·僖公十五年》,卜徒父便将当时的时间纳入前提“岁云秋矣”进而推论“我落其实而取其材,所以克也”。又如例八,卦“遇《艮》之八”即是“《艮》之《随》”,其辞是“元、亨、利、贞,无咎”,而穆姜按照当时状况认为自己是“不仁,不可谓元,不靖国家,不可谓亨,作而害身,不可谓利,弃位而姤,不可谓贞”既然语境有变,就不能得出“无咎”的结果。所以,比喻语言的转换功能必须先行找出语境中相同的前提,并且保留之,作为现在推断的条件,也需要排除比喻语句与现在语境状况中相异的条件,才能做有效的转换与思考。

三、类比推演与语句解析

上文提到比喻的语言性质,在操作比喻语言时,形象占据了相当大的作用。筮例中随处可见解筮者时时处处以卦象进行解释,但是首先必须的工作是将卦象转换成语言。原因是筮例中所取出的卦象,是由八卦重叠而成的,其原本的概念是自然界的天、地、风、雷、火、水、山、泽,然而在“近取诸身,远取诸物”^{⑥4},又要“弥纶天地之道”^{⑥5},使得八卦的涵义再也不是单一的意义,是故当解筮者进行解释时,必先以语言区别其重复取象的不同语言内涵。

第二个原因是运用比喻语言,将之所以取舍的概念作一有效联系,使之成为可论述的语句。如上节所论的“天为泽以当日,天子降心以逆公”^{⑥6},就是利用卦象转为语言,取其某一涵义,舍去它义,而以比喻的语言作一推演,而“为雷为火,为嬴败姬”也很明白的是用雷、火比拟于嬴秦,而以泽比拟于姬晋,所以不论是以卦爻辞或纯以卦象作解释时,都必须透过比喻的语言作为工具进行推演。

至于卦象之所以能够使用比喻语言作为其推演的工具,最根本的原因在于卦象本身就是一种仿效形象的符号,它的初始概念由形象而来^{⑥7},指涉的事物也多有形象意义^{⑥8},而比喻语言也多用形象语言作为语句的基础,然后进行转换而达成新的意义。由于卦爻辞亦注重“形象”与卦象之“象”共通,是故卦爻辞与卦象皆可使用比喻这项工具作为思维的方法。

比喻语言的分类

比喻的手法是经过类的划分才能成有效的运作,最简单的划分是:

一、语句由“非形象语言”代换“形象语言”,如《孟子·告子篇》以“生”、“义”代换“鱼”、“熊掌”,筮例的《左传·僖公十五年》(其卦遇《蛊》)秦代入风、晋代入山,《左传·襄公二十五年》以“天子”、“悦”、“公”代换“天”、“泽”、“日”。

二、由“形象语言 A”及“非形象语言 A”与“形象语言 B”及“非形象语言 B”作一联系而划分其类。如《论语》“风”、“君子”一类,“草”、“小人”一类;而筮例的《左传·僖公十五年》(遇《归妹》之《睽》)“雷”、“火”、“秦”一类,“泽”、“晋”一类。

不过在《左传》、《国语》的筮例中,大多难以直接以此二类划分,像第一项的举例亦可说是

“风”、“秦”一类，“山”、“晋”为一类，“天子”、“天”为一类，“泽”、“悦”一类，“日”、“公”一类，而第二项的举例亦可说“秦”代换“雷”、“火”，“晋”代换“泽”。筮例中所载的语言较为古朴。而这个情况乃是肇因于筮例之时代较早，所以在语言上，有此难以划分类别的情形。但由此亦可知，筮例中经由取象而来的语言用法，素有“类”的划分法。

并且《易传》中亦提到“类”的观念：“方以类聚，物以群分”^{⑥9}，划分出类以后即可“引而申之，触类而长之，天下之能事毕矣。”^{⑦0}而分类之法为中国哲学大量使用，如《论语·卫灵公》：“有教无类”，是指不把人分类为可受教育和不可受教育之类，由此可以证明有“类”的观念。这句话是强调人有受教育的权利，不可用此种标准将人二分。《老子·七十六章》：“坚强者死之徒，柔弱生之徒。”是说明以其差异分为生、死二类，《荀子·劝学》：“物各从其类也。”是主张天下万物，皆可以“类”划分。《庄子·齐物论》：“今日有言于此，不知其是与是类乎？其与是不类乎？类与不类，相与为类，则与彼无以异矣。”庄子主张一种言论，就算不知是否与其他的言论属同类，如果把“同类”的看法与“不同类”观念，都成为“同类”来看待，这样就无法区分类别了。而把“类”的概念说得最为明显的是《孟子》，在《孟子·告子上》：“故凡举同类者，举相似也。”孟子主张划分类别是在于“相似”上，所以在这里可以得出一个观念：并非一定是相同物才能算是同一类。

既然“类”的概念是一种划分对象的方法，是故就其类的相似性为内在法则，放入比喻的语言之中，便可追求其新义，就是由“相似”的观点作一出发。此即上节所说的“意义联系”的性质，而如同钱钟书先生所论的：“所比之物有相似之处”^{⑦1}。

类比推演

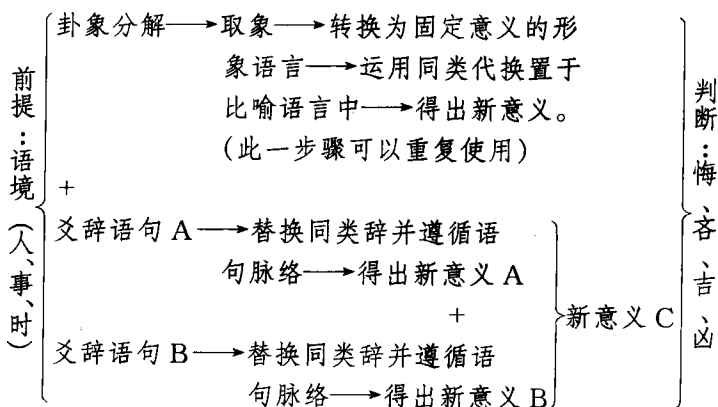
以上所说，是一种分类的方法，但是当古人在进行类推的时候，必须要将意义上有所联系的归为一类，方能进行类推的工作。因为在比喻的语句之中，我们可以看到为何可以替换的关系，就是它们是属于同一类。如果说原本卦爻辞的语句是A，经过类的划分并且替换原来语句A中的主词与受词，成为新的语句B。通过AB两组之间的对应关系，A的推理使人了解到B组可以有相对应的推理，所以，通过对卦爻辞A句的了解，在经由转换之后，可以让我们了解B句的意义为何。而B句乃是符应于命筮者的当下状况，因此透过对B句的了解，又可得知现实的状况。即所谓“举他物而以明之也”^{⑦2}，因此类比推演就可顺利完成。

而《易传》也提出类比推演的概念，即“引而申之，触类而长之。”其实把这句话的次序置换为“触类而长之，引而申之”，则其意更明^{⑦3}。即将类的观念作一引申而运作，则可以“天下之能事毕矣”，也就是可用类推而穷尽之。

孔子也强调以类推作为一思考方式，如“举一隅不以三隅反，则不复也。”^{⑦4}强调人在思考上，应该运用类推的观点，来进行对学问的了解。但是荀子更清晰的指出可以进行不同类之间的推算；即“辨异而不过，推类而不悖”^{⑦5}，也就是主张将其相异的条件分别清楚，那么在进行类推的思维时就不会犯错了。

故就以上所论及本章第一节所言，并再行回到第二章引证，不论是如何引用卦象或爻辞，多不能脱离比喻的语言进行类比推演，当然亦有例外，如《左传·襄公九年》^{⑦6}穆姜论《随》卦之“元、亨、利、贞”之所以能判准吉凶，乃是根据不符合前提，而直接证得，《左传·昭公十二年》：子服惠伯论得“吉，未也。”乃是据语言中的文化礼法意涵分析而来^{⑦7}，由于上面二例显而易见，故不赘论。且筮例大多使用比喻的语句及卦象进行解释。综合本章所探讨的结果，作出整理，可

将春秋时期对《易经》使用的思维方式总体归结如下：



〔表七〕

筮例中表现出对《易经》与卦象可以重复，化为上式表示出《易经》思维的连续性，并且环环相扣。而爻辞比喻语句亦可先行拆开单独运用，然后整合出新意义。如《左传·庄公二十二年》^⑧论《观》卦六四爻辞：“观国之光，利用宾于王”就是如此：

1. 光→远而自它有耀^⑨

↓ ↓
异国 光大

观→视他人行动(喻有所等待)→敬仲后代。

把异国光大看成意义 A，把敬仲之后代看成意义 B，就可以得出新的意义 C(敬仲的后代在异国光大)。

再如筮例二《左传·闵公元年》：“《屯》固《比》入”

| | | |
|------|-------|--------------|
| 意义 A | 《屯》→固 | } 意义 C: 合而能固 |
| 意义 B | 《比》→入 | |

所以就卦象进行思考，并就语句脉络进行思考，都可不断的回填而补足先行概念之不足，而产生更新的概念，并且此二种(卦象、卦爻辞)分开并行又交互渗透，互相弥补成为连锁而复合的思维形态，在此再引《左传·庄公二十二年》筮例的推论为证：

1)《坤》→土，《巽》→风，《干》→天(基本意义)

2)《坤》、《巽》、《干》→(高)山

3)山→有材(暗喻君子有材为君主所用)

4)《乾》→金、玉

《坤》→布、众(又引申为众多之意)

5)《坤》、《巽》→异国

6)山→姜姓

7)山→配天(喻为君主所用且位高权重)

事实上周史也将爻辞作引申论述：

1) 光→远而自它有耀

↓ ↓
异国 光大(喻显贵)

2) 观→视他人行动(喻有所等待)→敬仲之后代

前七条乃为前页卦象分解之条,不断取象直至取象完成,后二条乃为爻辞语句分解并连锁得出新意义,语境前提是陈敬仲(人)、陈国(地)交互印证,得出结论。就《易经》的思维很明显是原存在(的内容)→思维→新存在。^⑩

从以上所论可见,比喻语句一直是《易经》主要的思考脉络的依凭,而比喻语句的作用却又凭着形象概念(卦象、比喻句中的形象语言)建构出来,至于《易经》之所以大量使用形象概念,是基于生活中的共通经验,进而使读者能够了解语句的本然意义及可能引申的意旨,且容易产生联想上的意义。

依据本节上述所论,与句中的意义,首先可以由语境与本身所选择的语句,依照其所欲表达的意义,通过转换字词,来强调自己所要表达的概念,并达到沟通的目的。在这个情况下,通常是遵循着本来语句的脉络来进行意义上的传递。或甚至可以藉由切割、然后重组所引的句子,成为新的语句脉络,来对应目前的状况。并完成说理或推论的效果。透过筮例的解析,所以可知《易经》中语句的意义可以下面的方式呈现:

| | |
|----------------|--------|
| 依据语境(人、事、物、时等) | |
| 相通于形像意义的词汇替换 | 语句中的词汇 |
| 并且遵循 | 语句思考脉络 |
| } 得出判断(吉凶悔吝) | |
| 〔表八〕 | |

因此,由《左传》中古人解筮的方式,并同时以比喻的语言形式来理解《易经》,我们可以发现《易经》的文字并不是凝固不变的,而是一个可以不断重新创造、诠释,并可以赋予新意义的文本。古人每一次的筮占活动,就是在进行对《易经》的重新创造与诠释。或许藉由春秋时期的解筮资料,《易经》所蕴涵的特殊思维方式,可以重新被认知的。笔者希望透过这样的讨论,提供解读《易经》的一个不同思考角度,希望有助于穷究《易经》一书的不同风貌。并希望各位先进不吝指教。

(作者为台湾大学哲学所博士班研究生)

注释

①《周易探源·易经筮辞考》第41页,李镜池著,北京:中华书局,1982年7月。

②在《周易探源》中作“食庚于飞”,然而《诗经·豳风东山》是作“仓庚于飞”,疑是笔误。

③请见《周易探源》第42页。

④《文史通义·易教》四库备要,〔清〕章学诚著,台湾:中华书局,1992年初版。

⑤请见《周易探源》第48-49页。

⑥请见《周易探源》第38页。

⑦请见《周礼·春官太师篇》引郑众注,台湾:艺文印书馆,1989年1月。

⑧请见《周礼郑玄注》。

⑨请见《诗经·诗序》孔颖达疏,台湾:艺文印书馆,1989年1月。

⑩请见《诗集传》。

⑪转引自《文心雕龙注释》第685页,周振甫注,台湾:里仁书局,1984年。

⑫出处同上。

⑬出处同上。

⑭周振甫先生的说明如下:“如《诗·周南·汉广》:‘南有乔木,不可休思(思,助词),汉有游女,不可求思。’毛传:‘兴也。’用乔木不可休来引起游女不可求,用意明确。但乔木不可休不成为比喻,因为乔木下是可以休息的。作为起兴,说成乔木不可休是可以的。”同上书,第686页。

⑮周振甫先生的说明如下：“如《诗·周南·关雎》：‘关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。’用雎鸠来引起淑女是君子的好配偶”同上书，第686页。

⑯周振甫先生的说明如下：“如《诗·邶风·柏舟》：‘泛彼柏舟，亦泛其流。耿耿不寐，如有隐忧’郑玄笺：‘舟载渡物者，今不用而与众物泛泛然俱流水中。兴者，喻仁人之不见用而与群小并列，亦犹是也。’这里说，柏舟在水中漂浮，兴起仁人的不见用。但仁人不见用这个意思在诗里看不出来，不知注者何以知道。”同上书，第687页。

⑰周振甫先生的说明如下：“如《诗·小雅·小宛》：‘宛彼鸣鸠，翰飞戾天。我心忧伤，念昔先人。’鸣鸠高飞到天上，同我的忧伤而想念先人好像毫无关系。”同上书，第687页。

⑱出处同上。

⑲同上书，第687—688页。

⑳《诗经》一书的年代，是起自西周初期，而终于春秋，为北方中原地区文学之代表作。而屈原的《楚辞》（不包括其弟子宋玉至汉初王逸的作品）是战国末年南方长江流域文学的代表。

㉑请见《文史通义·易教》。

㉒《左传·昭公五年》的原文如下：初，穆子之生也，庄叔以《周易》筮之，遇《明夷》之《谦》，以示卜楚丘，楚丘曰：“是将行，而归为子祀，以谗人人，其名曰牛，卒以馁死，《明夷》，日月之数也，故有十时，亦当十位，自王以下，其二为公，其三为卿，日上其中，食日为二，旦日为三，《明夷》之《谦》，明而未融，其当旦乎？故曰：‘为子祀’。日之谦，当鸟，故曰：‘明夷于飞’，明而为融，故曰：‘重其翼’，象日之动，故曰：‘君子于行’，当三在旦，故曰：‘三日不食’。《离》，火也；《艮》，山也；《离》为火，火焚山，山败，于人为言，败言为谗，故曰：‘有攸往，主人有言’，言必谗，纯《离》为牛，世乱谗胜，胜将适离，故曰：‘其名曰牛’，《谦》不足，飞不翔，垂不峻，翼不广，故曰：‘其为子后乎？’吾子，亚卿也，抑少不终。”台湾：艺文印书馆，1989年1月。

㉓《左传·僖公十五年》的原文如下：秋，伐厉，以救徐也。晋侯之人也，秦穆姬属贾君焉，且曰：“尽纳群公子。”晋侯烝于贾君，又不纳群公子，是以穆姬怨之，晋侯许赂中大夫，既而皆背之，赂秦伯以河外列城五，东尽虢略，南及华山，内及解梁城，既而不与，晋饥，秦输之粟，秦饥，晋闭之粟，卜徒父筮之，吉，涉河，侯车败，诘之，对曰：“乃大吉也，三败必获晋君，其卦遇《蛊》，曰：千乘三去，三去之余，获其雄狐。夫狐蛊必其君也，《蛊》之贞，风也，其悔，山也，岁云秋矣，我落其实而取其材，所以克也，实落才亡，不败何待。”三败及韩。

㉔请见《哲学解释学》，〔德〕汉斯·格奥尔格·伽达默尔著，夏镇平、宋建平译，第85页，上海：艺文出版社，1998年。

㉕早期中国哲学使用的词汇是“譬”、“比”、“喻”，在本论文中通称为“比喻语言”。根据鲍海定（Jean-Paul Reding）在《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》（艾兰、汪涛、范毓周主编，江苏：江苏古籍出版社，1998年6月）的《隐喻的要素：中西古代哲学的比较分析》中（第83页），认为“中国哲学家没有相应的术语把隐喻（metaphor）同明喻（similes）、说教性譬喻（parables）、比喻（comparisons）、类比（analogies）及其他有关的现象明显地区分开来，但是，在类比、隐喻、明喻、甚至还有模式之间，存在着逻辑统一性，它们都从属于同一种论证策略，即以—个领域作为另一个领域的模型或标准。”故以此通称为“比喻语言”。

㉖出处及原文同注②。

㉗此条文未见于《周易》中。

㉘狐指淫乱之君，蛊是指君主晦淫。

㉙《左传·哀公九年》原文如下：晋赵鞅卜救郑……阳虎以周易筮之，遇《泰》之《需》，曰：“宋方吉，不可与也，微子启，帝乙之元子也，宋、郑，甥舅也，祉，禄也。若帝乙之元子归妹而有吉禄，我安得吉焉？”乃止。

㉚帝乙是纣王之父，帝乙嫁女与周文王事见《诗·大雅·文王之什·大明》：“文王嘉止，大邦有子，大邦有子，倪天之妹，文定厥祥，亲迎于渭。”妹是少女的通称，归即嫁，见《读易三种·归妹》屈万里著，台北：联经，1983年版。

㉛见《史记·殷本纪》，御制重刻二十一史，〔西汉〕司马迁著，〔刘宋〕裴骅《集解》，〔唐〕张守节《正义》，〔唐〕司马贞《索隐》，影本，台湾：启明书局，1959年7月初版。

㉜据杜预注：宋郑为昏姻，甥舅之国也。

③第三项与卦象有强烈的联系,由于在筮例中,是以此种语言形式进行推论,故将此列入本节讨论,但是此种形式主词、受词的替换应放入卦象来论,与卦爻辞的比喻语言有别。

④在笔者研究《左传》、《国语》的筮例中,找出古人取象的根据在于1命筮者发问的问题与身份、2所“遇A之B”的卦象作分析——在“遇A之B”卦的状态,如暂不论卦名、爻辞,则是以下列方式进行的:(1)将卦象先行切割成初象的八卦来进行;(2)A的内卦可指命筮者己方;(3)A的外卦可指参与事件的另一方(如战争的敌人或国内政敌)。在本例中,仅是“其卦遇《蛊》”,不存在之卦在解释上的问题,而卜徒父也仅论证A卦的卦象。

⑤其原文为:初,晋献公筮嫁伯姬于秦,遇《归妹》之《睽》,史苏占之,曰:“不吉!其繇曰:‘士刳羊,亦无盬也;女承筐,亦无貺也;西邻责言,不可偿也。’《归妹》之《睽》,犹无相也。《震》之《离》亦离之《震》,为雷为火,为羸败姬,车说其輶,火焚其旗,不利行师,败于宗丘,归妹睽孤,寇张之弧,侄其从姑,六年其逋逃归其国而弃其家,明年其死于高粱之虚。”及惠公在秦,曰:“先君若从史苏之占,吾不及此夫。”

⑥今从近人高亨先生所著的《左传国语周易说通解》:“据他(史苏)《归妹》是女弟出嫁,睽孤是离家的孤子,这就确定了他们姑与侄的关系,《归妹》的上卦是长男,下卦的《兑》是少女。”他认为长男即睽孤,少女即妹,从而得出“侄从其姑”的说法。《睽》上卦的《离》是中女,《归妹》上卦的《震》变为《离》,是长男从中女,即睽孤在外娶妻成家之象。史苏说:“震之离,亦离之震”,那么,《归妹》上卦的《震》变为《离》,《离》则终变为《震》,这就象征睽孤逃回本国,弃其外妻了。所以说:“六年其逋,逃归其国,而弃其家。”指定六年,大概一卦有六爻的缘故”。此例呈现的模式是以下列方式进行的:(1)B的外卦可由解筮者的决定,为筮者自身或相对的另一方。(2)A的内卦变为B的内卦;A的外卦变为B的外卦;皆称为“从”。A之内、外卦在径指己方时,可表示成开始或目前的状态,B之内、外卦表示事件变化后完成状态。(3)不论是A、B两卦之外卦,皆可指筮者己方或对方,其对应的内卦可产生动态的概念。(内外卦所对应的对象,由于春秋时期所留下的筮例仅二十二条,而可供分析者仅只其中的十六条而已,故无法论断春秋时期的筮者认定的理由。)

⑦请见《哲学解释学》第86页。

⑧请见《管锥篇·读拉奥孔》,北京:中华书局,1999年。

⑨请见《语言与现代逻辑》,第112页。

⑩请见《管锥篇·易经正义二十七则·归妹》第39页。

⑪请见《诗经·秦风》第一章。

⑫此事亦见《吴越春秋》(《吴越春秋辑校汇考》[东汉]赵晔撰,周生春汇考,上海:上海古籍出版社,1997年7月初版)。

⑬见《诗经·召南》:“摽有梅,其实七兮,求我庶士,迨其吉兮。摽有梅,其实三兮,求我庶士,迨其今兮。摽有梅,顷筐暨之,求我庶士,迨其谓之。”

⑭请见《诗经·小雅·鱼藻之什·角弓》:“骍骍角弓,翩其反矣,兄弟昏姻,无胥远矣……”。

⑮就古人的观点而言《乾》卦。

⑯《坤》卦。

⑰《师》卦。

⑱《履》卦。

⑲草,《泰》卦。

⑳《噬嗑》卦。

㉑《贲》卦。

㉒《大过》卦。

㉓《大过》卦。

㉔引自《史官文化与史记》第17页。

㉕有关比喻语言可创造新意义的主张,其有关部分可参照《普通语言教程》第三编第四章的类比及第五章类比和演化(Ferdinand de Saussure cours de Linguistique Générale, [瑞士]费尔迪南·德·索绪尔著(Albert Sechehaye),高名凯译,北京:商务印书馆,1980年11月初版)。

⑤原文是：秋，颓叔、桃子奉大叔以狄师伐周，大败周师……王出适郑，处于泛。秦伯师于河上，将纳王，狐偃言于晋侯曰：“求诸侯莫如勤王，诸侯信之且大义也，继文之业而信宣于诸侯，今为可矣。”使卜偃卜之，曰：“吉，遇黄帝战于阪泉之兆。”公曰：“吾不堪也。”对曰：“周礼未改，今之王，古之帝也。”公曰：“筮之。”筮之，遇《大有》之《睽》，曰：“吉，遇公用享于天子之卦，战克而王飨，吉孰大焉。且是卦也，天为泽以当日，天子降心以逆公，不亦可乎？大有去睽而复，亦其所也。”晋侯辞秦师而下。

⑥转引《语义符号学》第237页，李幼蒸著，台北：唐山出版社，1997年。

⑦《说卦传》：“乾以君之”，“乾为天为君”，见《十三经周易注疏》，〔魏〕王弼、韩康伯注，〔唐〕孔颖达正义，台湾：艺文印书馆，1989年1月。

⑧《说卦传》：“兑以说之”“兑，说也。”

⑨《离》卦。

⑩原文是：齐棠公之妻，东郭偃之姊也，东郭偃臣崔武子，棠公死，偃御武子以吊焉，偃曰：“男女辨姓，今君出自丁，臣出自桓，不可。”武子筮之，遇《困》之《大过》（即《困·六三爻辞》），史皆曰：“吉。”示陈文子，文子曰：“夫从风，风陨妻，不可娶也。且其繇曰：‘困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。’困于石，往不济也，据于蒺藜，恃所伤也，入于其宫，不见其妻，凶，无所归也。”崔子曰：“嫠也，何害？先夫当之矣。”遂取之（丁是指齐丁公，桓是指齐桓公，崔武子欲娶棠姜，是同姓联姻，不合礼法）。

⑪请见《语义符号学》李幼蒸著，台北：唐山出版社，1997年。

⑫出处同上。

⑬请见《系辞下》。

⑭请见《系辞上》。

⑮请见《左传·襄公二十五年》。

⑯《系辞下》：“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”又“是故易者象也，象也者，像也。”

⑰请见《说卦传》。

⑱请见《系辞上》。

⑲请见《系辞上》。

⑳请见《管锥篇·读拉奥孔》。

㉑请见《墨子·小取》，引自《墨子校注》，吴毓江著，重庆：西南师范大学出版社，1992年8月。

㉒笔者主张此句是为了语气顺畅而倒装，中国哲学语言特色通常为了语气而先得出结论，而后补述其推论。

㉓请见《论语·述而》。

㉔请见《荀子·正名篇》，引自《荀子集解》，〔东周〕荀子著，〔唐〕杨倞注，〔清〕王先谦集解，台湾：世界书局，1992年11月12版。

㉕原文为：穆姜薨于东宫。始往而筮之，遇《艮》之八，史曰：“是谓《艮》之《随》。随，其出也，君之速出。”姜曰：“亡。是于《周易》曰：‘《随》，元、亨、利、贞，无咎。’元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也，体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事。然故不可诬也，今我妇人而与于乱，固在下位，而有不仁，不可谓元；不靖国家，不可谓亨；作而害身，不可谓利；弃位而姤，不可谓贞；有四德焉，随而无咎，我皆无之，岂随也哉？我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。”

㉖子服惠伯曰：“外强内温，忠也；和以率贞，信也；黄，中之色也；裳，下之饰也。”

㉗原文为：陈厉公，蔡出也，故蔡人杀五父而立之，生敬仲，其少也。周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇《观》之《否》，曰：“是谓‘观国之光，利用宾于王。’此其代有陈国乎？不在此，其在异国，非此其孙，在其子孙，光远而自他有耀也。《坤》，土也；《巽》，风也；《乾》，天也；风为天于土上，山也，有山之材，而照之以天光，于是乎居于土上。故曰：‘观国之光，利用宾于王’，犹有观焉。故曰：‘其在后乎。’风行而着于土，故曰：‘其在异国乎。’若在异国，必姜姓也。姜，大岳之后也，山岳则配天，物莫能两大，陈衰，此其昌乎。及陈之初亡也，陈桓子始大放；其后亡也，成子得政。”

②凡“→”“↓”等符号是由论述的前句(或卦象)进而得出后句(或卦象的意义),并非逻辑符号。凡“[”、“]”表示括号里的事项为得出后句的条件,并且在古人论述之中,并非是相连的语句。凡“|”符号是表示将某一条件分开解析。而凡“}”符号则表示将众多条件相合而论。凡“()”是作者根据筮例所补充出的说明。

③引自《叙事艺术逻辑引论》第22页,董小英著,北京:社会科学文献出版社,1999年。

易乾的教蹟^{①②}

□ 杨冀华

前 言

谢谢主持人(黄光国教授)!对于这一篇,愚非常的有兴趣。愚这一辈子,去掉儒家的十三经及道家的《老》、《庄》这十五经(愚把它们合称为十五经),愚最感动的就是《红楼梦》及《西游记》。高老师及郭老师的介绍,让愚看出了《红楼梦》另外一些东西。

去年一年,愚跟劳思光老师研习了一年的文化哲学。他对文化哲学的观点是:用建构与解构这一对概念界定文化。愚从他这边开出“‘创造力+积累+善=传统’的人文化成”,愚用这种方式来论述文化哲学。这个论述,可以由启蒙来开展,我们由启蒙这个地方来看文化哲学。这一个启蒙,正好有一个参照点。那就是西方理性启蒙,所以有现代、后现代与全球化的文化参照点。从这个参照点回看孔子开出中国文化的预设^③,用“仁”建构的人文化成之中国文化,着实迥异于现代、后现代与全球化。

为什么孔子用“仁”预设中国文化,而不用“理性”来预设?用“仁”预设,那叫“人生启蒙”^④,它跟“理性启蒙”的预设大大不同。后来,孟子跟荀子就选定了“仁”的人生启蒙。就是因为是这个样子,我们回看《红楼梦》^⑤,那个大观园就等于在告诉我们当代人:你要如何建构一个温馨美满的家。所以,刘姥姥进大观园,她发现贾府真是死而不僵。因此,刘姥姥想:这个大观园不是我喜欢的,我要建构自己的温馨安乐窝。所以,她再走出来,重新建构她的世界。这里面有一个更深的文化反省,那是什么呢?李嗣涔教授介绍终极是一片光亮,不管是佛也好、耶稣也好、阿拉也好,只要是接触到那个地方,都是一片光亮。但是,孔子开出的是什么?堂奥,清清楚楚的门及他把钥匙给了你!谢谢!

以上是愚于子元二五五一年十月二十一日中研院民族所“情、欲与死亡”小型专题研讨会^⑥,政大高桂惠教授发表《生生死死,死死生生——〈补红楼梦〉的另一种凝注》,愚的回应(录音)。拙作就从这里开始:

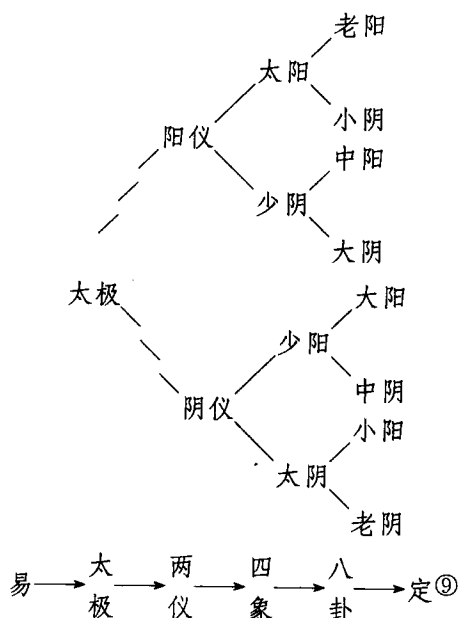
《易经》,愚已在《〈易〉〈庸〉发的教育哲学初探》及《〈易〉〈庸〉发的传播哲学初探》中^⑦,以《易经》原理、阴阳、先后天八卦论述,特从:

察心念之几

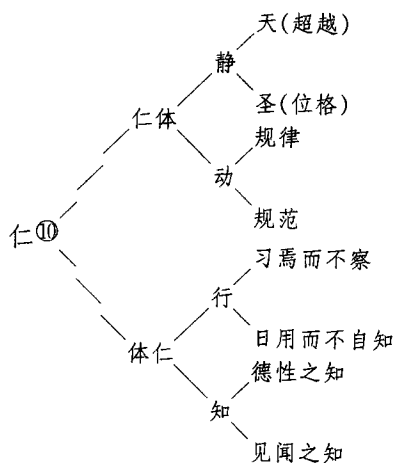
审时度势议位

显现仁体与体仁。现在,我们从“仁”、“仁体”及“体仁”的明道“太极两仪四象八卦图”谈起^⑧。

因为,《易经》及它是拙作的源头:



乃生“仁”表:



现在再把《乾卦·六爻经文》放进来:

初九:潜龙勿用!

九二:见龙在田,利见大人!

九三:君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎!

九四:或跃在渊,无咎!

九五:飞龙在天,利见大人!

上九:亢龙有悔!

用九:见群龙无首,吉!

正形成拙作运思的轴线,仁表系骨干及能源,《乾卦·六爻》经文系进路。

仁 表

仁表及“仁”的“人生启蒙”预设^⑪，正展现了《易经》、《孟子》及《中庸》的内在相应及整全^⑫，如果我们将此与注④做个整合思考，儒家由孔子开出的思想，正是孔子说的吾道一以贯之，而此一以贯之特由孟子发挥为吾道性善，最后由荀子从人性之恶、伪而标定了人性本善^⑬。恰巧：

子元二五五一年七月一日中央研究院第三届国际汉学会议，思想组“中西文化”讨论主持人杜维明教授《轴心文明与多元现代性》及《儒家人文精神与文明对化》的“内在超越”表述^⑭，其后“当代儒学”李明辉教授的《再论儒家思想的内在超越性问题》亦涉“内在超越”^⑮。但是，第一场会议后，愚即与杜教授交换意见称：

一、以“内在超越”理解轴心时代是比用“超越”来得相应，而以“多元对话”似又比“内在超越”来得相应。但是，这是以宏观的视野来解读世界文化，似有化约主义之嫌。因此，跟中国文化在深处就明显的不相应了，而跟启蒙运动导引出的现代文明亦深相扞格。愚在此掠过现代及现代化文明，仅就轴心时代的中国文明论说。中国文明若以“内在自足”论述似较相应，^⑯但是当时杜教授称“我非常赞同你的看法，但是‘自足’有‘封闭’之嫌，于此你要再作思考”。

二、以“多元现代性”预建第二个轴心文明，似是。但是“现代性”是西方文明的产物。而此产物如今却显现了诡谲与自陷，既在母体发酵，亦在殖民地（现代化）发酵，整个世界陷入一个更分歧与错乱的局面。因此，以“多元现代性”预建第二个轴心文明仍带着“现代性”的原罪建构第二个轴心文明“似”就永远驱除不掉，而“是”亦无法建构。就此全球生命共同体的曙光亦永无可建之日，即使建起来了也是“现代性”的人本主义曙光，而不是人文主义的曙光。因此，愚不以“多元现代性”预建第二个轴心文明，而以“时代性”预建第二个轴心文明。唯，此“时代性”系跟着“内在自足”而来，系“内在自足”的当下展现。杜教授接口说“你的这个观点非常的好，‘时代性’确实是一个好论点。但是，‘自足’的‘封闭’问题你还是要再作思考的。你叫什么名字？杨冀华，非常的好！希望我们以后能在此多交换意见，这是我的名片”。

三天的“第三届国际汉学会议”后，愚即开始思索“内在自足”。眼前论述如下：

内在自足是说：各文化她自己的各自终极思想，不但可以相应于该民族（社群）的内在（人性一人与文化）须要，亦相应于该民族的外在（社会一群体的生存发展与安全）需要。内在须要是促成认同、回归或向心的核心及其最强自存（保）力，外在需要是心性（射御、利义、内外或我人等）相遇的调适力、转化力或反蚀力^⑰。而此二力于内在自足中是相摩相荡的生生哲学，故而刚健不已。如是，形成中国文化的“强”势哲学。但是，这个强势却以“弱”力运作^⑱。因此，形成人文特重的文明。把人的生活、生命及其活动放在人文里，叫人在生活、生命及人文中生存及活动。因为，中国圣贤相信“圣俗同质”。而此圣贤同质除了有本质意义外，故而为“性”；更有人文反复的意义，故而为“教”（文化）；而其核心意义系内在自足的完全开显。因为，内在自足的完全开显即中国文化的深层结构之时代性展现。《易经·乾卦》就由此展现了内在自足的完全开显，特揭“健→仁”的教育内涵以臻群龙无首。现在，我们先来看“健→仁”：

前面我们已经说了“内在相应及整全”，此即“仁”的“人生启蒙”。启蒙后的“孝继之善”^⑲，就全看自己了。话虽如此，圣人看老天爷仍是仁慈的。因此，孟子说万物皆备于我，明道说天地之用皆我之用，王弼解道亦说长育亭毒。所以，《易经·系辞上》曰“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。《老子·四十二》“道生一，一生二，二生三，三生万物”。是故，拙作由《易

经》、《论语》及《孟子》启发而开出“仁”的表解,进而由此揣摩孔孟圣者的画像及其所预建的大观园,“仁”的表解即其建园蓝图。这也就是说:孔子的大观园叫仁,刘姥姥(我们)可由两个界面来重新观赏大观园,一为仁体,二为体仁。仁的大观园特由仁体与体仁两个界面向大家完全敞开,无遗不漏的任君挖取采撷。仁体一辞源于熊十力著《读经示要·卷三》的“只是一个仁体而万善由此发现,故说仁为长。又曰:君子体仁,足以长人。又曰者,亦《文言》之言也:前言元者善之长,是克就仁体言。此言君子体仁,则克就吾人分上而言。夫仁体者万物所资始。而以其在人言之则曰性,以其主乎吾身言之则曰心”,^②卷一亦说“一曰仁以为体:天地万物之体原谓之道,亦谓之仁。仁者,言其生生不息也。道者由义,言其为天地万物所由之而成也。圣人言治,必根于仁。易言之,即仁是治之体也。本仁以立治体则宏天地万物一体之量,可以节竞之私,遂互助之宇,塞利害之门,建中和之极。行之一群而群固,行之一国而国治,行之天下而天下大同”。^③体仁,源于《易经·乾卦·文言》的“元者,善之长也。亨者,嘉之会也。利者,义之和也。贞者,事之幹也。君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以幹事。君子行此四德者,故曰:乾,元、亨、利、贞。”就《读经示要》解“体仁曰克就吾人分上而言”,同书卷三又说“物各不失其仁体则能互相益,互为主也。详孔子以乾具元德,直释为仁体。证之《论语》弟子多问仁,可见孔子学术之本源确在《易》”。^④另,就明道《易经·乾卦》解体仁曰“见德而为,闻道而修,诚为君子。见死不忍,闻声不食,方为体仁。仁民爱物,体仁之心也。与天合德,长人之善也”,^⑤就伊川《易程传·乾卦》解体仁曰“体仁,体元也;比而效之谓之体”,^⑥再就朱子《周易本义·乾卦》解体仁曰“以仁为体则无一物不在所爱之中,故足以长人”。^⑦在《二程遗书》中讲仁的体仁及仁体讲得最好的一段是:

医书言手足痿痹为不仁,此言最善名状。仁者以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至?若不有诸己,自不与己相干。如手足不仁,气已不贯,皆不属己。^⑧

这是说:如果你把别人当作自己的手或足,别人冷了、饿了、痛了,就跟你冷了、饿了、痛了一样。这就是:仁者,与天地万物为一体。所以,明道说学者须先识仁。无此,别人的痛痒就跟你完全无关了,乃谓麻木不仁。因为,你的手足之痛的精神传导失效了,你的仁体跟别人的仁体断裂了或分而为二了。所以,老子说:天地不仁以万物为刍狗,圣人不仁以百姓为刍狗。这就是:孔子仁体体仁的“仁”之大观园。就因为仁是体天地一体之仁,所以孔子“仁”的大观园向一切开放,连恶邪魔都敞开心胸。在求仁得仁或为仁而壮志未酬的杀身成仁或舍生取义亦在所不惜,乃成大观园死而不僵的意义。因为,在适当时机,死而不僵的大观园必将觉醒。所以,孟子说:五百年,必有王者出一仁者无敌。因此,我们可以理解:仁体与体仁正是孔子“仁”的形上开展与形下就及,为大观园打造了两把非常方便的钥匙或鹰架。当我们从仁体或体仁这两把钥匙或蓝图入口进入或打造大观园,正当你迷失在亮丽温馨的景物而不知所措时,总管(丞相或七十二贤)代替主人的引您进入正厅。在正厅门前您看到贾姥姥慈祥和蔼的迎面而来,嘴里还直喊着欢迎欢迎,两手温暖地握住您的手,热络地引您入门。一入门,就介绍她的一双儿女及媳妇。介绍完了以后,就开始坐定闲聊起来。也就是她的一双儿女及媳妇,正开启了贾府深沉探究之旅。这也就是说:仁体或体仁各又有两个界面可以深究下去。就仁体而言:一为静,一为动。就体仁而言:一为行,一为知。静、动、行、知就是贾府的一双儿女媳妇,乃构筑了贾府的核心。我们可以从静、动、行、知反瞻仁体或体仁,甚而由此可以直观“仁”一大观园。静动^⑨,我们可以从日常语文的动静考察起,那就是动作、行动或行为的有无之意。就一般而言,如此的

理解乃有自然科学、生理学及心理学的基础在。因为,我们如此论述动静乃谓:动静只是我们生理与心理需求及其满足的自然现象。然而,就哲学观点言,这是形上的命题。因此,孔子说“于止,知其所止,可以人而不如鸟乎”?这是说,就葛荣晋著《中国哲学范畴导论·动和静》言:

把“动”与“静”作为一对哲学范畴来加以考察,首先是从《老子》开始的,老子从他的道论出发,提出了“重为轻根,静为躁(动)君(主宰)”(《老子》第二十六章)的形而上学命题。老子认为一切事物都是运动变化的,“万物并作(动),吾以观复(归根之意)。”(《老子》十六章)但是,事物的运动变化,终归要向静止的方向转化。“夫物芸芸(众多也),各复归其根,归根曰静,静曰复,复命曰常。”(《老子》十六章)这即是说,众多的变动的事物最终都向它的老根回归,即归于“道”之虚静。这样,在动静问题上,老子把动看成暂时的,而静却是事物运动的最后归宿,从而得出了“静为躁君”的形而上学结论。《老子》之后有《易传》。在动静观上,它比《老子》前进了一步,《易传》认为一切事物都是变动不居的。^②

这虽然说得好,但是如此的论述形而上,就叫形下尤其是人就更不安了,就好像愚在《〈易〉〈庸〉发的教育哲学初探》说犬子的不安一样。因此,孔子才以仁为述。而仁体就是静的意义,体仁就是动的意义,在仁体与体仁的静动中归仁,那就是识仁的知其所止了。这就是仁体在静动开展的意义!这也就是说:动,就是仁体的开展,也是体仁的反复;静,就是体仁的终止,也是仁体的就及。此,所以谓归仁。然而,话虽如此,日常语文的动静观,在儒家乃修身养性的起点,中点在自家的归仁或求仁得仁之身杀或生舍。但是,他的终点却在近悦远来的天下归仁,将大观园的钥匙或蓝图交给每一个人,让他自己构思、建构自己的贾府。另,就张立文著《中国哲学范畴发展史天道篇·动静论》的三个涵义^③,愚以为仍是一个涵义。而《第二节·阴阳动静互补》观^④,愚颇不以为然。因为,如此,将无法与仁体、尤其是仁相应。因此,读其文,铭其引则深以为扞格。如,344页的“寂然不动者,诚也。感而遂通者,神也”,^⑤若此,其何以互补?以何互补?互补,岂不正说明了诚与神的不诚与不神乎?如此,诚或神又何以谓诚或神呢?因此,我们只能在王阳明的大头脑下,诚、神才有意义。而朱子的总体——太极,也由此展现了光辉。因为,仁没有静动互补的现象及意义,它是大化流行的本体及自身。因此,在生生之中如何有互补,已全部在里面了。如此,你才能体天地一体之仁,这也才能抓到人(仁)、仁体、大头脑或总体太极。否则,麻木不仁将是建造你这个人的基底。这也就是说:你用仁(体天地一体之仁的大胸襟、广眼帘、好心肠)涵养你的心性、灌溉你的宅第,将为你的个性、人格及能力打下浑厚的基础。此,所以谓宅心仁厚。否则,你将目光如豆,心胸狭隘,自己用刚愎自用束缚自己。既阻碍了自己的成长,亦斩断了自己的发展,更断绝了自己思无垠、行无碍的可能,在一开始自己就断送了自己的这个机会。这是仁体的最重要界面,特由静动开展。仁,就是这个径门的惟一钥匙或蓝图。

当然,您可以怀疑或否定愚的论述。但是,愚的证成愚的论述,首先就是展现愚这个人的气质及本心(不矫揉造作的自然发自我心)给您瞧。此,所以谓人焉叟哉,更是诚于中、形于外的意义。然而,此中更有意义的是:赤子或凡夫俗子就这样的过了一生。圣人由天、赤子、凡夫俗子或自己身上感、咸了“仁”的意义及其真实,比赤子及凡夫俗子更能思无垠或行无碍。所以,孔子说从心所欲而不逾矩,特由志于道、据于德、依于仁、游于艺开展。看到感、咸您就会问:感、咸是什么?它是不是圣人与赤子、凡夫俗子的差别所在呢?您能如此的问,特表示您手中的钥匙或蓝图确实发挥了作用。然而,不要忘了,仁是天地万物一体的惟一。因此,圣人与

赤子、凡夫俗子于此是没有差别的,其差异正是王阳明的“犹金之分两有轻重”。^②但是,愚以为最重要的是“显诸仁,藏诸用”的“显”、“藏”之知、察、累。^③这也就是说:圣人与赤子、凡夫俗子不同的地方仅在知、察、累仁之程度而已。因此,王阳明在犹金段后引朱子的话说:人一己百、人十己千。如此,圣人与赤子、凡夫俗子就不同了。也许您会说:低能儿的百千之有意义吗?就您质疑的角度言,低能儿的百千之确实没有意义。因为,他们是病号。然而,就天地一体之仁言,低能儿的百千之跟我们或圣贤的百千之是没有差别的。只是,低能儿的百千之要多少,那就不得而知了。也许您还会问:你如此思考,感、咸与知、察、累能有什么联结吗?现在,愚就析究如下:

知、察、累,我们可以从两个界面切入:一是行,一是知。知、行,我们也从日常语文分析起。日常语文的行,正是经验主义的不经一事不长一智(排除西方哲学史的经验主义及其论述)。知就是相对于行的累积、类推、逆溯或上所施下所效一教、学。但是,儒家于此有所不同的是,首由圣人开启了经文,继由贤人善孝的述作了传文,最后让我们由此展开了百千之的同登思无垠、行无碍。因此,孟子引颜渊的话说:有为者亦若是。而他自己更说:求则得之、舍则失之。然而,儒家在此论述的知行特以生命的参与为述。故,《中庸》说参天地、赞天地。此参天地、赞天地正是感、咸开出的界面。感者,正是《易经·序卦传下》的“有天地然后有万物,有万物然后有男女……男女之道,不能无感也;故,受之以咸。咸者,感也;相感则为夫妇”。这也就是说:感就是感觉、感动或感应,特可从《庄子·天下》的“浑沌”为述。^④庄子的浑沌说:人皆有七窍以视听饮食,如此方能生存发展。其实,这跟《易经·咸卦》有相同的意义。因此,《易经·咸卦·彖》以感论咸。然而,《易经·咸卦·爻文及象》反以咸为述,此实涵深义。如,咸卦:咸,君子以虚受人。初六象:咸其拇,志在外也。九五象:咸其脢,志末也。因此,咸卦以艮下兑上的少男少女为卦,象其相咸一最感动的在随。唯少男少女的感是仁的仁体与体仁之相遇相与相求相应的相摩相荡相推,此所以谓咸。这也就是说:就庄子的浑沌死及咸而言,正是“感”的超越,而为整个生命的投注或完全的思无垠、行无碍。此,所以为王阳明的致良知,亦是朱子的格物致知,还是孟子的良知良能良心,更是孔子的无忧无感无惧。这也就是说:儒家的知、察、累,开始的时候是从感下手,但是到了一定程度后咸就跑出来了。因此,朱子说:至于用力之久而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无明矣。^⑤所以,当我们在咸中无忧无感无惧时,体仁便完全掌握了。此中特别一提的是:庄子的寓言与文艺性。这正是开七窍的转向与转化。寓言,意蕴养生或养生主的转向。养生则开出了外丹的重身体观,有陷人于物欲的危险。养生主则开出了内丹的重心灵观,乃有超脱物欲的羽化求仙危险。文艺性,意蕴语文符号的文学古文经或乾嘉精神学风转化。就儒家言:他们不否定这个转向或转化,只以为是歧出而已。歧出于原始的理想或抱负,在对待自己上无法交待而已。因此,毋自欺、反身而诚等,正是儒家反复的要领及其技巧。使仁体与体仁一贯而为仁,在歧出的致曲之毋自欺、反身而诚等反复中亦无断裂的归仁。这就是儒家的核心观点,更是孔子建构仁的意义。因此,歧出的转向或转化只要自己不以忤一不失本心(仍坚持理想),那是道不同的歧出而不愠之人不知的真君(君子)。这就是仁体体人的静动行知之四个视域,开出了贾府的第二个深度。就此,我们再往下看贾府的第三个深度一分。这也就是说:贾府的每一个人及一草一木都有一定的地位及其作用。因此,《易经·乾卦·彖》曰“乾道变化,各正性命,保合大和”。

静,从上述的析证中可以看出不安及归仁的静旨来。不安,正是超越天命的限制所在。因此,葛荣晋教授才以形而上为命题标志之。此,正是静开出的孔子天命观:以仁合天,以“为仁由己”超越天命的限制以合天。因此,《易经·困卦·彖》曰“困,君子以致命遂志”。《论语·尧曰·

三》更说“不知命，无以为君子；不知礼，无以立也；不知言，无以知人也”。就因为致命遂志与知命，乃开出君子归仁的圣神，而能先天而天弗违、后天而奉天时。此，所以为况于鬼神而有位格。

动，特由自然现象及归仁开出了规律与规范二个界面。因为，自然现象展示的就是自然律，此正是我们一般说的规律。盖规律乃呈现物质及世界运作的规律。归仁，正是圣人见此规律而展现了人文的意义。而此意义返回来作用在人身上，使人的运作亦有个规律可资遵循，使人与人、人与事、人与物亦有个足堪依循的准据。此，所以规范立。惟此中的要点有四：

- 一、规律系物与物或物与事互动的教条。
- 二、规范是人与人或人与事物互动的教条。
- 三、在群龙无首中规律与规范均无意义。

四、规范的由来乃规律的仁之展现或反复。因此，有其不可跨越的鸿沟：不可强加自己的规范以规律之名，扣在别人的身上。那是规律的滥用与规范的扭拧。因为，你的规范不是从我的意义中冒发出来的东西。虽然说，你的规范有客观性及普遍性，我们看待的又是同一事物或人，但是你我取的意义就有仁、慈（老子：我有三宝，一曰慈）等之别。因此，《易经·系辞上》曰“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”。我们怎么能说仁=智呢？如此，=就是强奸了。除非，我们在体仁的感咸中有所相会，否则还是人不知而不愠的道不同不相为谋。否则，滥用、扭拧与强奸出。

行，就是为了避免滥用、扭拧与强奸，我们就在感咸中相会了，而此相会是生命与共的深度参与。此，所以谓行。然而，生命中有偶然与必然，更有浪漫与悲怆。因此，为了尽量避免相会的擦身而过或擦枪走火，我们在悔吝吉凶前，找到一些足堪相会的法则或介质来。因此，这就形成了庞大的体仁行知体系—文明与文化。文化，正是上述的人将其创造力展现出来的意义。文明，乃此意义所生成的作品或成品。在文明的善之累积下，乃开出了文化。人，就在文明、文化及自然中生存与奋斗（开创文化或文明，更以天人合一为仁体与体仁的仁作见证）。这就是行的意义。因此，《孟子·尽心下》曰“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者，众也”。《易经·系辞上》亦曰“百姓日用而不知”。其实，此行仅是消极的行，积极的行是有儒者在那里担乃有人说庸人自扰。因为，他们以先天下之忧而忧、后天下之乐而乐为己任的道济天下。因此，愚以习焉而不察及日用而不自知言行。惟行亦有知的层面，此愚亦以为善。惟此特纳入知条论述。

知，前述已以浑沌、感咸及转向转化论述过了，此处特以日常语文、生命语文及科学语文为述。其中，特以儒家的格物致知与德性之知、见闻之知为述。然而，此述拙作《〈易〉〈庸〉发的教育哲学初探》及《〈易〉〈庸〉发的传播哲学初探》详述。因此，此处以统合为论乃完成开显，即：

事物开放，任你由任何角度或界面切入，它都能莫逆于心的其臭如兰。

媒介亦开放，任你使用任何媒体或方式表述莫逆于心的其臭如兰。盖行知的核心乃开物成务。因此，《易经·系辞上》曰“夫易，何为者也？开物成务、冒天下之道，如斯而已者也”。因为，圣人跟赤子、凡夫俗子的不同即此，而教之所由兴亦此。因此，《易经·观卦·彖》曰“下观而化也，观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教”。

完全开显，实有二层意义：

一、小德：川流（不言之教一天启）。

二、大德：敦化（人文教化一言教与严教）。

拙作就是想要把这个开显极尽可能的表述出来，此所以为完全而为“内在趋动力”。^⑤而此内在

趋动力在我国传统的终极思想是：

一、根源上有永恒的依靠：此依靠系人的回归人性，然后从人性再反反复天性。这就是：天人合一的途径。

二、现实上有不变的凭恃：此凭恃系重拾传统的义利之辨：

(一)一贯：择善固执与拳拳服膺。

(二)致曲：自省自讼的不贰过。

以完成回归与反复。

回归反复后，人就在“人→性”中、忠从心所欲的逍遥游了。此，所以谓群龙无首。而在此等国度里的人为少数，故又曰小国寡民。由此一路达臻者，乃曰一贯；故成纯阳之乾卦。其中若有变易者，或曰纯阴之坤卦，亦曰一贯。如若非乾非坤者，阳中有阴，阴中有阳，而成另六十二卦中之任何一卦，乃曰致曲。然而，不论是一贯或致曲，他们都是等质的，故曰圣俗同质。而此圣俗同质就开显在一贯与致曲上。因为，一贯虽然标定在圣上，但是赤子亦可标定。因此，孟子说大人者不失其赤子之心也、儒者之道古之人若保赤子，庄子也说林回弃千金之璧负赤子而趋，老子更说合德之厚比于赤子，《大学》还说如保赤子、心诚求之、虽不中不远矣。至于致曲的意义就在圣人与凡夫俗子了，而其与赤子之别仅于“学”而已。因为，不勉而中，不思而得，从容中道，正是圣与赤子共有的特质，其不同仅在圣人因此而设教立学。圣俗之别亦在学上，别于天人及用力也。所谓天人之别者，圣人不拘师，故而必有我师焉的学则不固；俗既拘于师更拘于师道。用力者，就是设教立学的学问之道。因此，《大学》说人一能之己百之人十能之己千之，阳明亦说金之分两轻重而吾辈用功只求日减不求日增，更是老子说的为学日益为道日损。《易经》同含此二道（一贯与致曲），《乾卦》特为一贯之钥。现在，我们就来看这个一贯：

《乾卦》六爻经文解^①

初九：潜龙勿用！

九二：见龙在田，利见大人！

九三：君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎！

九四：或跃在渊，无咎！

九五：飞龙在天，利见大人！

上九：亢龙有悔！

用九：见群龙无首，吉！

首先，我们从《兵贖一体用《兵》《易》初探·《易》乾别讲》论述起^②：

潜龙勿用者，正在学习的人、养精蓄锐的人或还没准备好的人，千万不要急着进入社会、也不要急着上战场、更不要先上、先用再说。因此：

时间是一秒一秒的给你

所以你要一秒一秒的用

书是一字一字写成的

所以也要一字一字的念

世上有太多的事可以虚幻冒充

惟有雕心刻情塑性启智的读书写字
非处处躬耕亲览不算数
否则任何一丝一毫的不到都是缺憾

因为这些都是青苹果哲学。除了食者青涩外,自身亦殆亡!

见龙在田、利见大人者,正在学习的人、养精蓄锐的人或还没准备好的人,一定要脚踏实地、一步一脚印的确实学习好、养精蓄锐好及准备好。这正是:择善固执之者也。此中最重要的:坚毅的择善固执。如是,自己方能成就自己。再者,遇见贵人、益友、好老师或好伴侣,也是很重要的。此所以谓:谋事在人、成事在天。如此,则利莫大也!

君子终日乾乾、夕惕若厉、无咎者,正是前面的脚踏实地、一步一脚印及虚幻冒充、不到,要我们更奋力不懈的脚踏实地与一步一脚印。还要时时不停的自我反省及警惕自己,让自己绝对没有任何的一丝一毫缺憾发生。这个没有任何一丝一毫缺憾,除了是作学问外,更是为人处世的人格道德培养。如此,才是真正的无咎!

或跃在渊、无咎者,当我在自我反省及警惕自己等的检视自己的时候,又当自己真的运用自己的为人服务或自我测验时,都要没有任何一丝一毫的缺憾。如此的无咎之无咎,才是真无咎!

飞龙在天、利见大人者,自己成就了自己、遇见了知己或找到了另一半,都是非常幸福的事。或是:像老子的自然、庄子的大鹏鸟、孔子的堂奥、禅宗的明心见性及孙文的荏席,都是参天地、天地参的与圣贤同列。再不然便是:当自己飞黄腾达的时候,就是自己志得意满的时候。故,满招损、谦受益,实有其妙箴。因为,这就是:登峰造极、高处不胜寒。故,爬得高、摔得重,君子岂可不慎乎?

亢龙有悔者,当自己非常幸福、参天地天地参或志得意满的时候,不知见好就收、适可而止或不为己甚(不刚愎自用)、不为人过(不过分要求别人),亦即不知无己、无功、无名的再夕惕若厉之真无咎,终将自食恶果。此正是:天作孽,犹可活;自作孽,不可活。故,原始要终、物极必反的循环不已,正在此处隐喻而出。要我们在不凡中,适时适切的再归复于平凡之中。使自己及别人在平凡与不凡中循环不已,一项项、一件件的成就自己、造就别人,才能真正的参天地、天地参的无咎。否则,有悔,那是必然的现象了。而此有悔,乃是生生世世、世世代代的轮回不已。故,君子莫不以此为慎!

见群龙无首、吉者,正是飞龙在天、利见大人的见好就收、适可而止或不为己甚、不为人过,或是像孔子或孟子的得天下英才而教之的转化,使自己及别人都有机会与可能。这就是见群龙无首、吉的真谛!

这就是内在自足的完全开显过程及其结果。因为,潜龙就是内在自足,由初爻至九五乃完全开显的过程,亢龙有悔或群龙无首就是完全开显的结果。因此,张立文著《中国哲学范畴发展史天道篇·第二节·阴阳动静互补》的互补观,愚之不以为然乃得佐证。

教 蹟

从两篇《发》文我们可以理解:《易》蹟就是一个“易”字。然而,易却可以从静动来思考或观察,这就是拙文论述的观点之一。唯就仁而言:动亦静、静亦动,动静互为其根而为一。此,所以谓三。三,所以为《易》—人文(语文符号—儒家的科学语文)。然而,人文如何看根一及其自

身呢？这两者又有什么关系呢？此，又是另外一个三了。上面的三与此处的三合叠起来，那就成了六。如此，乃发展成《易》重卦及《老》重玄的观点来，重卦及重玄标志的就是变本身。变本身有线性之变及非线性之变，此即规律的变与浑沌的变。前者曰必然性，后者曰偶然性。必然性又有两种，一种是确切的必然性，另外一种是不确切的必然性。前者正好是乾卦的意义，因此乾健不已。后者是不是坤卦的意义，愚于此暂取保留的态度。盖，整个的如是思索是乾，因此全此的反向思索乃应为坤。然而，此处的不确切之必然性，似亦有坤卦的特性而为完全的变易。如此，不确切的必然性便与全此的反向思索就两两相应了。就此，坤是天下的至柔，此至柔却可化天下之至刚。因此，上述的保留由此即可一扫而空。否则，那个保留是必要的。因为，最好的静，就是男女过着幸福美满的人生或生活。国家最好的施政（静），就是让每一个家庭过着幸福美满的人生或生活。然后叫老百姓说：帝力于我何有哉、百姓皆曰我自然的无为而治。此，所以谓拱手正南面而天下治。这就是大观园的群龙无首或小国寡民，特为《易经》开显的深沉内涵。故，此曰教贲。因此，《易经·系辞上》曰：

圣人有以见天下之赜而：拟诸其形容、象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动而：观其会通、以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。

现在，我们就从上述的仁表及乾爻开显的两大意义，看乾卦的教育哲学。因为，教贲正是愚谓的教育哲学，而此教育哲学特从《易经·乾卦》开显出来。唯，此处以启发为述：

乾：元、亨、利、贞→乾健：启蒙与孝继的刚健线性发展。这是说：乾卦的元、亨、利、贞乃启蒙或孝继的线性发展。启蒙，正是教育之始；孝继正是教育之终。故，《中庸》曰“夫孝，善继人之志、善述人之事者也”。而此启蒙或孝继的教育是刚健的线性发展。此，所以为儒家的专业。因此，《象》曰：天行健，君子以自强不息。《文言》亦曰：君子体仁足以长人。

初九：潜龙勿用→在启蒙里有两种，一为理性启蒙，一为人生启蒙。前者以文明为主，故重物。后者以文化为主，故以开物成务为核心。而潜龙的意义系：未启蒙前的赤子或浑沌未开，乃机会与可能的均备而未展。因此，《文言》曰：阳气潜藏、下、隐而未见。

九二：见龙在田、利见大人→见的意义在：奋力不懈。利见大人的意义在：遇见经师或人师。而这正是：启蒙或孝继的生生不息。否则，启蒙或孝继仅是虎头蛇尾。因此，《文言》曰：龙德而正中、时舍、学问宽仁。九三：君子终日乾乾、夕惕若厉、无咎→启蒙或孝继的生生不息要点系：不问收获的只问耕耘。因为，师父引进门，修行在个人。因此，《文言》曰：进得修业、行事、因时而惕。

九四：或跃在渊、无咎→渊就是俗世的实务，如尘缘或人间世。跃就是牛刀小试、初露头角或言行之发。确切一点讲就是：变化气质的显现，而此显现特以不自知或不察为要以成人文的诚于中、形于外。因此，《文言》曰：及时进得修业、自试、或疑。

九五：飞龙在天、利见大人→应帝王就是潜龙至成龙的意义，亦是启蒙至孝继的完成。但是，人生的最高境界就是：从心所欲而不逾矩的思无垠、行无碍。因此，《文言》曰：圣人作、上治、先天天弗违后天奉天时。

上九：亢龙有悔→人生到了顶峰后（完成理想），可以有两种走向：一是还想第一，一是转向。前者，正是亢龙有悔的意义。后者，有三种意义：一是孟子的得天下英才而教之的转向，一是如庄子的寓言或文学转向，一是如另辟理想的转向。此中，儒家以孟子的路向为正。因为，

开启创造力或开辟反复道,正是人类最神圣的使命,特为人性—文化的标的。因为,文化就是人生启蒙与孝继的历史。盖,启蒙是老师或父母的责任,在浑沌初开有感、有阻碍、有歧旁的从旁协助他。叫他独立、自信、喜悦的走在人生道上,这就亢龙无悔了。因此,《文言》曰:无辅、穷之灾、知进退存亡而不失其正。

用九:见群龙无首、吉→人生的最高境界就是:从心所欲而不逾矩的思无垠、行无碍。此,就是群龙无首的意义,更是他独立、自信、喜悦的走在人生道上。唯,他已由他→牠→它→祂的臻至己立立人、己达达人。因此,《文言》曰:天下治、见天则。

结 论

孔子用“仁”开出了中国文化的预设,用“仁”建构了中国人文化成的中国文化。曹雪芹用《红楼梦》体现了孔子的人文化成,愚用《易经·乾卦》开显了孔子“仁”与曹雪芹《红楼梦》的中国文化景象及其进路,为儒家从历史开显了当代意义。这就是教育的意义,而此意义特以仁为根据地及目的,此所以为教育哲学。该教育哲学特由《易经·乾卦》开显,由初爻一步步奠基并开出儒家的科学语文。故,《易经·系辞上》曰:

易与天地准,故能弥纶天地之道。仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故。原始反终,故知死生之说。精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。与天地相似,故不违;知周乎万物而道济天下,故不过;旁行而不流,乐天知命,故不忧;安土敦乎仁,故能爱;范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而知,故神元方而易元体。

这正是“仁”表展现的“人生启蒙”之真实。^③

子元二五五一年十二月廿九日

(作者单位为台湾东吴大学哲研所)

注释:

①子元二五五一年十二月一日愚于武汉大学“第二届海峡两岸青年易学论文发表会”中发表的文章,迫于七分钟的报告,因此做了精要的介绍,内容如注②。当时点评人之一武大哲学系刘刚纪教授称:杨先生这个文章刚才做了精要的介绍,我的总体印象是这样:这是一篇关于中国儒家人文思想的深沉思考及创新之作,这是我对它的总体印象。另一点评人华东师大古籍所周瀚光教授称:这篇文章我仔细的读了,而且读得蛮累的。因为,它涉及的方面很多。中心吗?以《周易·乾卦》爻文为核心。然后呢?涉及到老子、庄子、王阳明各家的思想,再加上他自己对《红楼梦》的哲学理解,然后综合起来。再考察了仁、动静等哲学范畴,构成了这个理论体系。我认为他这个理论体系可以从两方面来理解,一个就是全方面、多角度、多思面的来考察中国传统、《周易》,我刚刚就看到了《孙子兵法精要》,可见杨先生对传统文化博大精深确实是做得很深、很好的理解,这正是一个好的特点。第二个特点是:他有他自己的观点。他认为应该是这样理解,不管你是杜维明教授也好、张立文教授也好,他不同意他就是不同意。我认为:这正是反应了一个学者的风范。观点可以讨论,但是独创的精神,我以为应该我们是要肯定的,并要发扬光大。青年学者,我认为最重要的就在这个地方。你要他从知识的厚度及积累度一下包括成老年,那是不容易的。但是,他的创新精神,绝对是超越前人的。这两条是这篇文章给我最深的体会,我觉得这篇文章很好。最后,愚的回应是:谢谢两位老师,我在这边感受最大的就是:老师们的爱护之情,那股爱之深又怕揠苗助长的恳切,愚深感五内。尤其是高怀民老师,他在愚来之前特别做了很多的指导,愚刚才未提到,所以非常的抱歉,在这边做一个补充。

②报告如次:各位老师,愚是杨冀华!非常的荣幸,也感觉到非常的震撼。因为,从愚出生到现在第一次出门就回了娘家。回了娘家,在祖国的召唤下,让愚不安的魂魄现在越来越沉静。愚发现:中国硬是让愚安身立命的地方。这是愚一开始要讲的心底的话!下面,请各位老师翻开书面资料八十四页,因为时间有限,所以愚把要点简单的阐述如下:

愚的题目叫做《易乾的教贖》,易乾就是《易经·乾卦》爻文。教就是教育的教,亦其简称;贖就是幽、深的意思。愚把这两个字合在一起,它的概念就是现代的教育哲学。也就是说:可以用这种方式来理解“易乾的教育哲学”。也就是讲说:《易经》在那么早以前就阐释、隐涵了现代的教育哲学。这个教育哲学最深沉的内涵愚就把它叫做贖;最深沉的内涵就是孔子开出仁爱的仁。所以,整篇就绕着这个仁来做一个理解。既然整篇绕着这个仁来理解,这个仁的开显以及这个仁的回归,正好就是教育所要做的非常重要的工作。每一位老师、每一位父母,他都是每一个小孩从诞生下来的第一件大事,那就叫做启蒙。所有的小孩的启蒙,就是他的父母亲,这也就是所有父母在做的第一件大事。启蒙了以后,他要开展、要继续的发展下去,这一个愚把它叫做启发。这个启发就是老师、同学、朋友、夫或妻和社会,跟着他在走的历程。从启蒙到启发,然后回归到仁。起先是从仁开显,然后经过了启蒙和启发,自己看到了仁,他的一生就算完成了。当他完成了以后,就开始阐述他的成长历程。这一个,愚就把它叫做易乾的教贖。所以,从初爻到最后的用九,尤其是见群龙无首,那就是到了最高的境界,所以叫做吉。然后,到了这个地方,愚想在座的每一位老师就是群龙无首、提携后进的承先启后非常重要的资源。愚就是有这样的一个特别启发,所以愚就把这样的概念从《易经·乾卦》爻文这个地方阐述出来。整个历程就在愚的书面资料里,这就是愚大概的构想。

这一个构想,它有两个后设,也就是说愚的理论依据有两个。第一个依据就是《易经·乾卦·象文》的“天行健,君子以自强不息”,“天行健,君子以自强不息”所以六个爻全部都是阳爻。这个阳爻,从始到终,那就叫做线性发展而且是直线的线性发展。也就是讲说:从开始慢慢的走向群龙无首,这一个过程是绝对的直线线性发展。这个直线的线性发展,就是朱子所讲的人一己百、人十己千。也就是说:一定要自己好好的努力奋斗,这时候才能达到后面的豁然贯通。这是愚的第一个概念,第二个概念就是生生的概念。这个生生的概念非常重要就是有四个字,那就是开物成务。昨天去三峡参观大坝建设,愚的感受就是开物成务。把这个物打开变成事务的务,来颐养万物,颐养百姓,这个就是开物成务。这个开物成务,所以才能生生不息。这一个生生不息,最重要的一个概念就是要从教育着手。从教育着手,长辈开物,晚辈成务,所以就开显出承先启后生生不息的中国文化非常深远的内涵。这是第二个概念。这两个概念,所以形成了愚的易乾的教贖。这两个概念可以跟西方所谈的必然性与偶然性做一个对照。必然性,所以是六爻全阳。另外,还有一个跟它相对照的必然性,就是纯阴的《坤卦》。这一个,愚尚在探索之中,没有办法很清楚的把它交待出来。但是,愚在书面资料已经大略的提了。讲的方式可以跟纯阳的六爻用反述的方式来理解纯阴,但是这样子好像把纯阴的无限性压在纯阳的有限性上。因此,阴和阳的力量就不太能平衡,有失《易经》原来味道。所以,在这个地方愚没有办法很清楚的交待《坤卦》所展现的教育必然性。另外一个概念就是自然与人文之间交互的关系,也就是在三峡大坝,愚看到的就是人文对于自然所做的人文文化成非常重要的一个工作。这个人文化成跟自然之间,它要什么样的契合,愚想在《易经·乾卦》这个地方就是一个线性必然性发展,乃为了开物成务、颐养万民。这样子颐养万民的完全展开,正是自然与人文交互的写照之一。生生,就在开物成务、颐养万民中展现自然与人文的合一之契—先天天弗违、后天奉天时。谢谢!

③当时刘教授提出“再来就是预设,我有一点看法:从理论上预设一个文化是没有道理的。因为,任何文化不是在理论上可以预设的;需要理论,但是理论不能预设文化。文化是历史发展上形成的产物,她是一个趋势,然后理论加以融合。”愚以为善。愚的想法是:如果“人生启蒙”(见注④)的想法是正确的,那就当时的孔子言:人生启蒙即其预建的理想。就此而言愚以“预设”谓此,特显孔子的智慧。就孟子的圣之时者赞孔子言,预设已不能成立,因为那已经是事实了。但是,这里面有一个更深的思考:人与势的关系。那就是:英雄造时势、时势造英雄的思考。就孟子与愚的理解孔子言:愚以为孔子应属于英雄造时势者。但是,就孔子言“君子有三畏”。因此,孔子在运用他的启蒙时是非常戒慎恐惧的。就此,愚的预设思考是包含这整个的。因此,愚仍以预设为述。

④当时刘教授提出的“这个文章里面第84页:孔子用仁预设中国文化叫人生启蒙,不同于西方的理性启

蒙。这里我以为有一个新的地方就是提出了人生启蒙这个概念,这个概念是比较新进的。因为,过去我们知道儒家叫人文主义,至少是二十年代就说孔子是人文主义。二十年代初吴怡把它介绍到中国来之后,梁实秋一直加以介绍。但是,把孔子的思想与启蒙联系起来,好像我看到这是第一次,人生启蒙这个概念有它的新义。但是,我认为这个人生启蒙要放宽一点讲。这是说,不仅仅是父亲教导儿子或是老师教导学生,我说放宽点讲就是放到从夏到春秋这样一个漫长的思想发展过程。那么,站在一个历史背景下,可不可以说孔子是当时启蒙思想家的问题?我认为答案是肯定的。如果我们对启蒙这个概念做广泛的理解话,孔子就是当时伟大的启蒙思想家。这个启蒙,就是启源我们思想之蒙。如果没有孔子启蒙,怎么会忽然启呢?那么后来的思想怎么可能呢?这个启蒙我认为它是有理性的。如果孔子的思想没有理性,那么中国思想就是没有理性的;是有理性的。那么这个理性不是西方十八世纪启蒙主义所谓的科学主义,这是一种仁的启蒙。如果你想把它搞宽一点,也可以叫人文理性,是仁的理性。仁的理性是自端性的,而且我认为仁的理性不能等同于康德的实践理性。台湾的学者像牟宗三先生,一再的把儒家与康德的实践理性加以比较。这种比较是有意义的,而且做出来很有成就。但是,我们要看出他们的重大差别。所以说,我们不必一定要在康德的现有成就上肯定我们自己,我们可以从孔子思想本身、根基来肯定我们自己。可以参考康德,但是不要他们说孔子有价值,我们才……康德不知道孔子有价值。我的意思是这样子:这一点,我觉得杨先生的这个人生启蒙概念可以再加调措,扩大到思想史的层面。再过来是:以仁为本是中国文化的根本之问题。就是:中国文化有什么可以与启蒙相连呢?我认为那仁是可以的。因此,在当代整个世界走向全球化,要保持中国人思想的特性和存在的价值,对仁加以阐发,我认为至关重要。所以,既然提出现代儒家,这个工作就要加以阐发。其实,这个工作过去实际上康有为及谭嗣同就在做。我们现在应该继续做这个工作,而且还要参照西方的学识。因为,你撇开西方的问题而不回答,那是不行的。所以,要参照文艺复兴启蒙运动的18世纪启蒙主义到20世纪40年代后期海德格尔、拉康、傅柯、德希达的反人文主义,他们对人道主义是持批判态度的。就是说:就仁的诠释,我们要回答西方的问题,从中要他们认证中国哲学的优越性。而不是说撇开西方哲学,这样子就不容易在理论上成立。”质疑及补充说得很好。当时愚回应称:愚用最简单的概念对两位老师做概括的回应,这个概念就是:中→仁→人性本善。这个概念是源于三代的自然神学而来,中就是自然符示,有着超越的意涵。到了孔子,就开出了人文的仁之人文化成,愚把这个叫做中国的启蒙。然后,到了这个地方就变成孟子的人性本善,让仁能真正的落实。如果,从中下来,再从仁下来,又从人性本善下来,就造成了哲学的无限后退。在这个无限后退里,我们就截止在人性本善里。谢谢!

另,对于人文主义的概念,愚于此尚取一个保留的态度。盖,取人文主义似易与西方的人文主义相混淆,无法突出出国传统的人文思想。再者,既使突出了中国传统的人文思想,也仅是显现了静态或境界式的人文思想,与活泼泼的现实动静之人生实境活生生的剥开了。愚取人生启蒙的意义即忌此,取动静和合为一之动中有静、静中有动,动静实为“一”的人生全貌之发、止,乃已发、未发、发而皆中一(节)之义,特由每个人活脱脱的人生中呈现出来。人生启蒙的精神实即孔子开启了中国人的生,他既把钥匙给了你、亦把人生蓝图(成人)给了你,教你自己建构自己的安乐窝(家)且在里面安度一生。有空,看看书(述而不作)、串串门子,大家礼尚往来一下,人生岂不悠哉快活;更由此展现永锡尔类的不朽,人生夫复何求?像这样的意义,所以愚谓人生启蒙,实含动静与一的活脱脱人生全貌。故,愚取人生启蒙而忌人文主义矣。理会得此而能过此人生,正是朱子所谓的新民。因此,朱子以新释亲,实开人生启蒙之先河。再者,子元二五五一年十二月十六日愚于“第一次哲学与中西文化:反省与创新研讨会”第一场次(辅大文学院院长陈福侯教授主持,吉大吕绍刚教授、北大汤一介教授及东海蔡仁厚教授发表)综合回应即以此为基础称:谢谢主持人,三位老师您好!今天发表的内容,让愚内部有深刻的相应。愚现在就以内部深刻的感受跟三位老师做回应,那是一个概念(有关启蒙部分请再参阅注⑨之补充):中→仁→人性本善——承重。在愚理解,这就是中国文化从孔子开出的“仁”在当代完全展现非常重要的内涵。因此,老师们在谈这些概念时,愚在此有非常深沉的内在呼应。用这样子回应三位老师,不知道三位老师能够有所了解?请赐教,谢谢!当时主持人称:谢谢,这位发言的先生是东吴大学的研究生叫杨冀华,不过他所提到的中仁或人性本善底下画的一条线承重,我想是他个人对整个中国哲学研究的一个看法,三位老师我想愿意回答就回答,不愿意回答私底下可以互相再切磋。虽然,三位老师当时都未回应愚,但是吕老师在回答高雄师大某位老师的问题时,引用愚的概念可谓不言而喻。另,会后有五位老师回应愚称:愚

提出的概念颇赋启发性,他们很有兴趣,希望能有进一步的资料以便了解。当时愚就以此篇修订稿回应,唯愚又称该稿愚未随身携带无法详述,其可待论文集出版时一观全貌。唯,愚当时补充称:那条线是截止的意思,乃中→仁→人性本善的无限后退之截止。截止的意义在:承重。承重一辞来于中研院近史所张寿安教授的启发。唯其概念乃愚研思所得:承重者乃承受一家或一国的保、养、教之重责大任。承受国家天下的保、养、教之重责大任者,天子也。义与天、道的道济天下颐养万物同,此所以谓承重。故,天子上承天于中,下以仁完成保、养、教的重责大任,人性本善乃下的截止及其反复的基点。就此而言,承重乃人人自赋的保、养、教本责,亦是承受家、国、天下的天子之保、养、教本责。因此,《大学》曰:自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。最后,沈清松教授勉愚称:你讲的很好,赶快把它写出来。

⑤当时刘教授又提出“关于《红楼梦》的问题:《红楼梦》思想是非常复杂的,而且还渗进了禅宗和道家,不能用儒家思想概括《红楼梦》。《红楼梦》表现了中国的文人思想,它的人文思想很难单纯的告诉大家,它已经产生了初步的、微弱的个人自由及真正的存在主义思想。它坚持这个思想,而这个思想跟中国强大的传统思想是矛盾的,他想突围、他想冲击出来。但是,他没有解决,它没有解决这个问题。”愚亦以为善。唯,愚的想法是:正因为是《红楼梦》与传统中国人文思想相矛盾而想突围、冲击出来,却未能解决。愚想是因为曹雪芹未能掌握儒家(传统中国)人文思想的核心所致。而此核心正是拙作的仁表,乃《红楼梦》的内里骨血。因此,当我们在仁表的内里骨血生活过日子,突不突围或冲不冲击就不是那么重要了,甚至于就淹死在仁表的内里骨血都心甘情愿、甚或为个人一生或三生的不殆之愿望。就此,《红楼梦》就与禅佛及道家截然划分出来,而能用儒家思想概括了。另,有关初步的、微弱的个人自由及真正的存在主义思想,就愚了解的儒家言:这正是《大学》与《中庸》为学与做人的起点。故,刘老师称初步的、微弱的正是儒家工夫论的起点。因此,愚与刘老师于此的想法是若合符节的。

⑥子元二五五一年十月二十至二十一日中研院民族所“情、欲与死亡”小型专题研讨会,计六篇论文两次圆桌会议,高教授《生生死死,死死生生——〈补红楼梦〉的另一种凝注》系第五篇的论文。

⑦《〈易〉〈庸〉发的教育哲学初探》系愚于子元二五五一年十月七日在台北市立师范学院“教育与哲学研讨会”发表的专题论文。《〈易〉〈庸〉发的传播哲学初探》系愚预于子元二五五一年十二月一至二日在世新大学“传播质性研究方法之发展与省思研讨会”发表的论文。

⑧图出:敦厚老人注郑灿订正《订正明道易经·太极两仪象四象八卦图》,子元二五三七年重订三版?第32-33页,台北:中国孔学会。

⑨《易经·系辞上》:《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶。

⑩理据来于:《论语·颜渊·一》“颜渊问仁。子曰:克己复礼为仁,一日克己复礼,天下归仁焉”、《述而·十五》“伯夷叔齐何人也?曰:古之贤人也。曰:怨乎?曰:求仁而得仁又何怨”及《述而·三十》“子曰:仁,远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”的“天下归仁”、“求仁而得仁”及“仁,远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”。天下归仁的归,有二义:一为名词,乃谓仁体,此乃描述天下者;一为动词,乃谓体仁,此乃形容天下者,形容天下之反复于仁。余,请参阅拙作《〈易〉〈庸〉发的教育哲学初探》及《〈易〉〈庸〉发的传播哲学初探》。

⑪陈荣捷着《新儒学论集》第47-50页,子元二五四六年初版,台北:中研院文哲所。称:孔子(公元前551-479)确实可以说从总的方面铸造了中国文化。也许这种说法显得过分,但是,如果说他在特殊方面铸造了中国哲学,即他为后来中国哲学的发展规定了方向和建立了模式,这种论断比通常的了解具有更多的真理……我们仅只依据论语来判断,仍然发现孔子对中国哲学的发展施加了巨大的影响。首先是他规定了中国哲学的显著特征,那就是人文主义。上一章已指出,人文主义的倾向早在孔子以前就已显露出来。但是只有孔子才把它转变成为中国哲学中的最强大的动力……孔子不仅赋予中国哲学以人文主义的基础,而且制定了中国哲学的几个基本概念。这里要简要地论述到的有五个:正名、中庸、道、天和仁。最重要的是,孔子发展了“仁”的新概念,使它成为中国哲学的一个中心问题。所有后来关于原则和物质力量的讨论,都可以说是服从这个目的,即帮助人们去实现仁。“仁”这个字在甲骨文里是找不到的,它只能偶然地在孔子以前的著作中发现。在那些地方,它都表示一种特殊的和爱的美德,特别是表示统治者对他的臣民的爱。但是,在孔子那里,所有这一切都被大大地改变了。首先,孔子把仁作为他谈话的主题。在论语的499章中有58章专门用于讨论仁,“仁”这个名词一共出现了105次。

⑫《易经》、《孟子》及《中庸》的内在相应:《易经》系阴阳合德,《孟子》系尽心知性知天,《中庸》系天命率性修道。《易经》、《孟子》及《中庸》的内在相应即仁的仁体体仁的整全,更是一贯与致曲的整全。

⑬孔子的仁已是公认的标志,孟子的吾道性善,正是孔子的仁之开展。荀子的反其道而行,正为孔孟的理论预设了解惑的正其行。此,实一气呵成。因此,李明辉著《康德伦理学与孟子道德思考之重建》(子元二五四五年初版,第111页,台北:中研院文哲所)称:承认人性本善……只不过是自我教育而已。而,刘师述先于《孟子思想的哲学探讨·孟子心性论的再反思》(子元二五四六年初版,第85页,台北:中研院文哲所)称:在实践上我们其实预设了许多价值,在理论上却未能加以安立,这就是我们在当前所面临的困境。李文实欠当,师文亦未有解!然而,从孔孟荀一路开出的人性本善论述,只是易简的择善固执而已,或不然就是不不改的真过。而此,正是自省自讼的反身而诚的意义,正是一贯与致曲的择善固执与反身而诚的易简而已。

⑭中央研究院第三届国际汉学会议于子元二五五一年六月二十九日至七月一日召开,由5所,7组,13场地,46场次,250位学者展开专题研讨。“中西文化”及“当代儒学”系最后一天的思想组两个论旨,余请参阅汉学研究中心著《汉学研究通讯·会议报导》(子元二五四五年第十九卷第三期(总号第七十五期),第427-438页,台北:汉学研究中心)。

⑮同注⑭,系“当代儒学”的李明辉教授发表《再论儒家思想的“内在超越性”问题》。

⑯当时刘教授还提出:“最后是内在自足的问题:内在自足是可以强调中国文化的故有特性,这一点来说我非常的赞成。但是,内在自足性不可以与开放性对立起来。这一点,我同意杜维明的看法,你同他有过交换意见嘛(对——愚答),既要有内在自足性又要有开放性,这两个都重要。”另周教授亦提出了《乾卦》六爻实际上也是一个从自足到不自足的。因为,潜龙勿用吧!潜龙具备了内在自足性,这个话是对的。它是潜藏的可能性,没有转化成现实性。但是,他慢慢的发展见龙在田,然后又或跃在渊、飞龙在天、亢龙有悔、群龙无首,他这个慢慢我看是不自足的。到了一定的阶段,杨先生讲的一个要发展、一个要转向,发展是从零开始,转向也是从零开始。如果还是自足,他就没有发展或转向了,真正要亢龙有悔。从潜龙开始到飞龙、亢龙,他是由自足到不自足的过程。然后,再自足、再不自足,就是在自足、不自足的矛盾过程中,完成了一连串的事务。这样子,既有好感又有开放性,中国未来的发展就更有利。”愚均以为善。唯,愚的想法是:就仁及仁体而言,没有如是的考量,他就是内在自足。唯,就体仁而言,愚同意刘老师及周老师的意见。因此,拙作以下的论述即基于此矣。

⑰心性相遇的调适力、转化力或反蚀力:心性相遇是两种文化的深刻相遇,调适力、转化力或反蚀力是两种文化深刻相遇时的自我调适力、转化力或反蚀力,以免在文化战争中被消灭掉或反消灭掉。此处的“内在自足”就是:文化战争中强大的“内在自足”调适力、转化力及反蚀力。因此,其与“内在超越性”或“外在超越性”有完全不同的内涵,而以“内在超越性”或“外在超越性”论述中国文化的深沉,似有所不应。拙作,正以证成此点为论旨。

⑱大家都知道中国是爱好和平的民族,其实这正是仁、慈(老子的观点)及人性本善建构的民族特性及其文化。虽然,中国战乱频仍,这也只是改朝换代的过渡时期。因此,我们从历史上抽掉改朝换代,民风纯朴、人心善良,基本上就是我国的原始传统。

⑲语出《中庸》:“夫孝,善继人之志、善述人之事者也”。

⑳熊十力著《读经要·卷三》第625-626页,子元二五五0年再版,台北:明文书局。

㉑同注㉑第41页。

㉒同注㉑。

㉓《订正明道易经·乾卦》第146页,子元二五三七年重订三版,台北:中国孔学会。

㉔《易经传·乾卦》第10页,子元二五二四年,台北:青气巨书局。

㉕《周易本义·乾卦》第41页,子元二五二四年,台北:青气巨书局。

㉖朱子编《河南程氏遗书》,子元二五二九年台一版,台北:商务。

㉗当时刘教授提出了最后两个问题“一是动静的问题:动静问题你讲了很多,我认为动静问题不是先后的问题。不是先动然后静,我认为动静是互补的,我认为张立文看法是对的。但是,静呢?是仁的完成,相当于黑格尔的合。前面是有很多的矛盾,当理论完成时矛盾就没有了。基本上是形而上的意义、是仁的完成,静

是这个意思。你的看法呢？但是，完成是相对的，永远没有办法绝对的。另一是静仁的问题：动静你提了很多，很好！但是，绝对不要绝对化，还是要承认人非圣贤孰能无过。如果你不把仁绝对化，就不会把仁神圣化、偶像化。”愚以为善。唯动静互补的问题与注⑩的义理是相同的。故愚于此仍持己见。另，以黑格尔的合释静，愚亦以为善。唯此善仅止于方便法门——方法论。盖黑格尔的合实系螺旋向上的意义，乐观的意味极浓，与我国的忧患传统极不相应。因为，忧患包含了乐、悲观，还包含了乐、悲观的吊诡及其解救之道，更包含了超越乐、悲观的先天而天弗违、后天而奉天时的戒慎恐惧之战战兢兢。因此，注⑪愚才如彼说。

⑩葛荣晋著《中国哲学范畴导论·动和静》第232页，子元二五四四年初版，台北：万卷楼。

⑪张立文著《中国哲学范畴发展史天道篇·动静论》第324页，子元二五四七年初板，台北：五南。

⑫同注⑩第323-357页。

⑬同注⑩第344页。

⑭《王阳明全集·传习录上》，子元二五二一年，台北：文康书局。

⑮知、察、累；知、察者，百姓日用而不自知、习焉而不察。累者，累积也。

⑯杨冀华（子元二五五一年）：《浑沌——传统中国开显的形上观点》，（跨世纪研究生汉学国际学术研讨会），高雄：中山大学。

⑰《四书集注·大学补传》第10页，子元二五四六年初版，台北：世界书局。

⑱内在趋动力：仁、良心或知止。止有二义，一为自然的生理义，一为人文的仁义。

⑲当时周教授提出了“对于《周易·乾卦》的理解，也不要拘于教育哲学。其实，你这篇文章前面讲的学习哲学，这边讲的教育哲学，另外是兵法的哲学，也是由这里引申过来的，这就联想到做人的哲学。因为，前一段时间我教传统的管理科学，也就是《乾卦·爻》文是管理的哲学。所谓潜龙勿用就是资金，见龙在田就是挂牌开张大吉，终日乾乾是刚刚站起来是不容易的，说不定一下子掉到水里或钱被骗了，这些情况都经常发生。最后，飞龙在天事业就飞黄腾达了。如果，你一高兴的得意忘形，就亢龙有悔了。所以，也有管理哲学的角度。因此，《乾卦》不光是教育哲学，还是学习哲学、兵法哲学、做人哲学、管理哲学……一句话：它是一个普遍的原理、宇宙的法则。其实，我们做学问也是这样，不要胶着于一法。”愚以为善。盖，愚取的观点即此，教育哲学仅其普遍原理或宇宙法则的隐含一面而已。

⑳杨冀华（子元二五五零年）：《兵贖——体用〈兵〉〈易〉初探》，（第一届青年学者易与中国思想学术论文发表会），台北：中华民国易经学会。

㉑也是子元二五五一年十二月十六日的“第一次哲学与中西文化：反省与创新研讨会”第三场次愚对苑举正教授发表《从逻辑实证论看科学文化的发展》回应称：谢谢老师（林正弘教授主持）！愚叫杨冀华，对苑老师的这篇文章非常的有兴趣。愚提供一个不同的观点，其来于您的大作第四页第十行。在愚的理解：您把启蒙的核心概念叫做新思维。愚提供一个不同的观点，叫做开启思维或开启创造力。开启创造力或开启思维这有一个非常不同的参照点，那就是人文主义——陈荣捷陈老师他在《中国哲学文献选编》所谈的人文主义。他在里面所谈的人文主义，愚感觉到有一种比较静态的启蒙意义。就跟您的这一篇大作第五页，这边讲的永恒的启蒙运动，您在这边好像有一种动态启蒙的意义在。如果讲说：把陈荣捷陈老师的静态启蒙跟您的动态启蒙两者合并在一起，可否作为中西启蒙的对照？对愚来说：愚谓之人生启蒙。愚不知道：这样可不可以跟您做一个内在的深沉呼应？谢谢！当时苑老师回应称：谢谢杨先生很仔细的看我的文章，我本来跳着讲，现在跑不掉了。这样子的：我认为开启启蒙的意思有beginning的味道，我不会赞成这种讲法。我认为：科学出现之前人是有思维的，我相信很少有人会否认这一点。这太奇怪了，所以这开启的观念太奇怪了。新思维就是突显它的不同，因为这种讲法它比较融贯。我谢谢您把永恒的启蒙运动取名为动态的启蒙，我觉得确实是蛮符合我心理想讲的。那你提到有关陈荣捷先生静态启蒙的观念，我并不熟悉你所指的究竟是那一段资料。不过，我觉得这种引荐的过程，静态动态就跳到中西这种比拟的方式，我实在是不知道，在直觉上也不会很赞成，因为，静态启蒙都有一种蛮侮辱性的。因为，哪有人说启蒙是启蒙一次的。就像牛奶摆久了会酸掉，所以牛奶你要它动的，动的就不会酸掉。所以，道理是一样的。关于第一点的那部分我跟你有呼应，第二点就没有呼应。会后愚再跟苑老师交换意见时愚称：若就苑老师回答时称的观点言，那启蒙的意义（目的）为何？何时截止？持续的动力何来？其……其实，静态的启蒙意义在成人，而成人的方法即成仁（杀身成人）。用今天的话讲即：启

蒙就是解答人是什么或人之开始使用(创造)科学语文。这是说:启蒙就是几希(人的仁)的觉醒。因此,在杀身成仁中才能就人性(仁)、还天命(身)。在生命忠抉择人禽之别,展现变化气质的意义。就此,启蒙的意义才突显出来,以免形成从这个困窘中解放出来却掉入另一个困窘中。那么,解放的意义就大打折扣了。故,归仁、识仁或定性即此乃成静态启蒙的真谛,而为启蒙的深义。因此,人生启蒙乃巽异于理性启蒙。

另,注④中三位老师发表的论文分别是:吕老师《儒学与传统思想文化之新世纪展望》、汤老师《孔子思想与全球伦理问题》及蔡老师《儒家思想的反省与前瞻》。

试以“男女分际”论《周易》之婚姻观

□ 巫穗云

一、前言

《易》为群经之首。两千多年来，不仅是知识分子藉以厘判知识、行为的宝典，也是百姓日用生活的指南。日常用语中由卦名组成的语词俯拾即是：春满“乾”“坤”、“否”极“泰”来、“剥”极必“复”、斟酌“损”“益”、“革”故“鼎”新、“屯”遭“困”蹶……在在显示“易”学思想已有形无形地融入中国人的生活中，只是“百姓日用而不自知”而已。在人类活动中，大抵以食、色活动最原始也最重要。而满足色的管道，以“婚姻”最适合“人之所以异于禽兽”的本质。《易·序卦传》说：

有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下。有上下，然后礼义有所错。

光这段话，就可以作为介绍中国社会结构的简报。这个社会结构以夫妇为基层单位。因此，《易》对由夫妇组成的家庭，作了若干人性化的规范。日久天长，这些规范很自然地被中国人认同，而成为社会的传承。它维系了宗法社会的家族体系，在一定的程度上提升了社会整体的稳定性，成了传统的婚姻观，其实这个传承就是《周易》的婚姻观。直到19世纪后，西风东渐，平权思想首先瓦解了大家庭的精神支柱。经济转型，也使家族集结的需要性渐趋薄弱。整个“婚姻”价值观的改变，动摇了传承的家庭伦理。千禧年一月三十日，台湾女权运动知名人士施寄青女士，在联合报撰文表述“一夫一妻制，不符人性”大谈两性结合的绝对自由。既然以往可以一夫多妻，为何今日不能“一妻多夫”？民主时代，各自表述，不同的声音也值得另类思考。不过传统的一夫多妻的婚姻观是出于传宗接代的婚姻使命，从群经之首的《周易》可以证之。在此，笔者无意为“一夫多妻”的习俗开脱。基于对人权的尊重、男女平权的合理性，“一夫一妻”当然是最人性化的制度。其实两性在家庭中地位平等，自古而然，并非今日争取而来。只是昔日的平等建立在不同的工作内容上。而今日争的是相同的工作内容，抛弃男主外、女主内的分际。

近十年来女性主动追逐心目中的理想男性伴侣的思想更为普及，除了容貌外，男子的社会地位更是获取女性青睐的好条件。此外，婚后“第三者”的入侵也成为普遍现象。破碎家庭的

最大受害者,当然是无辜的孩子,间接波及的是社会的稳定性。此时,我们若能平心静气检讨一下,也许《周易》所揭示的婚姻观值得我们重视。

二、《周易》的婚姻观

(一)总 论

《周易》中“经”的创作,大抵遵循“观物取象”的原则,将天地万物之形体符号化,再赋予哲学意义。这项哲学意义,经周初至汉之学者,不断地诠释及深化,无异替它添上“羽翼”。这《十翼》的发挥,使《周易》的义理更合情合理、更活泼灵动,运用起来也就更宽广、更实际、更能解决生活疑难,终至成为中国人思维模式。《系辞下传》就把这个过程说的很清楚:

古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜。近取诸身,远取诸物。于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情……

这种“通神明之德”的“万物之情”,透过诠释后,结论就是:“天尊地卑,乾坤定矣……乾道成男,坤道成女,乾知大始,坤作成物。”^①天地万物之形成,是由“乾”、“坤”二道感应相生。故“天地之大德曰生^②”、“生生之谓易^③”。换言之,整部《易经》就是宇宙生命力的朗现。好生之德,成了易学的主题。而“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有地道焉,有人道焉。”^④其中“人道”的最高境界是“仁”的满全,然其立基点仍在繁衍种族,延续生命之原性理论中。再进一步说:《易》中的象数之理,将宇宙论及形上学架构成一庞大驳杂的完整体系,然其终极归趋仍落实在主导人际关系的伦理学上头。因此《周易》对“男女构精^⑤”的讨论,并非只停留在生物层面(虽然它仍将“传宗接代”视为婚姻的首要目的)。其中对男女精神层面的沟通、婚姻生活的维系、家庭伦理之建立,都作了相当程度的规范。从“乾”、“坤”二卦,已将男女的分际划分的一清二楚,并与天道相配。足以证明中国先民的人本思想,也就是支持中国人活着的基本精神。

《周易》中谈及婚姻、家庭问题的,散见于不同的卦爻中。但都没有“咸”、“恒”、“家人”、“姤”、“渐”、“归妹”诸卦说得具体。“姤”卦首先标示:一男一女才是男女相遇的正道。“咸”卦论男女感应,为夫妻结合之先兆。“恒”卦述夫妇久处之道,为人伦之基石。“渐”卦说男子娶女,亦该观时而动,渐行渐进,不可快火猛攻,强娶豪夺。“归妹”谈女子下嫁夫家的职责,尤其强调女子的被动地位。若积极主动,反遭祸害。“家人”卦更严格肯定“女正位乎内,男正位乎外,男女正,天地之大义也”。这些观念,一直被中国人接受,而且在社会生根,成为传统。只不过“百姓日用而不自知”而已。其次,大过、睽、革等卦也对特殊的结合作了零星的散论,也给读书人某种程度的启迪。

“咸”、“恒”、“渐”、“归妹”、“家人”、“睽”都谈人伦之始,但各有所属,论述面向亦各有所趋。“渐”、“归妹”是错卦,“家人”、“睽”是综卦。所谓综卦就是反对卦,一上一下谓之综,也就是一个卦体可作两面观,“家人”卦,反过来看就是“睽”卦了。“家人”主内,“睽”卦主外,所以又称反对卦。所谓错卦就是指阴阳爻对立的两卦。如:“渐”,若将阳爻变阴爻,阴爻变阳爻,则成“归妹”了。“咸”、“恒”二卦则兼而有之,既相错又相综。然文王列为综卦,就整个卦象而言,文王的归类较为合理。不论是错卦或综卦(反对卦),都不是对立相克之义,反而是在对立中求统

一,也就是殊途同归,最后归于圆融浑一之境。

“咸”卦为人伦之始,是下经第一卦。《周易》上经讲宇宙生成,故以“乾”“坤”为天地之始。下经讲人事,以“咸”“恒”为人伦之初,而“恒”是“咸”的理想目标。“咸”卦,速也。咸就是感的意思。感应之事,不疾而速,不行而至,故言速。男女相悦、一见钟情、何其速也。然而,可贵的是:如此一见速成之情,居然能持之恒久,这就得尽人事了。所以,速和恒,并不是对立相克的事态,而看当事人如何对待之。若能恪守夫妻之道,速成之情亦能持之以恒了。同理,“家人”卦说明家和万事兴的道理。家是避风港,这温暖的小窝的确是在外受伤人的归宿。无奈一般人情性较重,一但依赖成性,不事生产,家道中落,必生乖违之心,故受之以睽,“睽”卦象征乖背睽违,必须小心处事,才能度过难关。可见,综卦(反对卦)实际是蕴含着“对立统一”的关系。“渐”和“归妹”相错,表示归妹若能操之不急,以渐行渐进之心进入夫家,必能白头偕老,永浴爱河。《序传下》:“夫妇之道不可以不久也。故受之以恒,……夷者伤也,伤于外者,必反其家,故受之以家人,家道穷必乖,故受之以睽……渐者,进也。进必有所归,故受之以归妹。……”可见“反对义,非生于流行作用之本身,而是生于观察者立场之相反对。”⑥也就是说,当人观察事物的时候,所站的位置不同,观察的切入点自不一样,得到的结果肯定不同。在生活中,常发现同一件事,不同的视角,所见的面目完全不同,甚至成两极状态。这就是《周易》中的综卦所要阐明的道理。所以“六十四卦序之排列,非相错即相反对,相错或相反对之二卦象必相接近,以明二者原为一体之分之义……观者立场虽不同,而卦体只是一整体。”⑦这段话充分说明了卦序安排的用心,也表述了易卦的连贯性。本文以“男女分际”为范畴,分男女相遇、婚前交往、婚后相处之道,三个进阶,去探讨《周易》对婚姻的意义、目的、作用和特殊问题之处理上所做的表述。

(二)析 论

(一)男女相遇

《易》中的姤卦,下“巽”上“乾”,象征“相遇”之场景,然而全卦阳气太重,一女要应付五男,需要相当的体力。若女人力气太大,精气过盛,亦不合男女日常生活中的要求,故卦辞戒人“女壮,勿用取女”,表述男女相遇也得适时合道,也就是要合礼守正,不管是一女遇五男,还是一男遇五女,都不是男女相遇之正道。人伦之始该是一男一女的正常结合。可见《周易》中并没有先预设一夫多妻或一妻多夫的婚姻理论。

(二)男女交往。

男女交往之情,在“咸”卦中说得最清楚:

卦辞:亨,利贞。取女吉。

彖曰:……男下女,是以“亨,利贞。取女吉”也。

男下女,可见婚前交往,应该:

(甲)男子主动。

高亨在《周易大传今注》中说:“古代重男轻女,男尊女卑,唯婚礼有男下女之仪式。男亲至女家以迎女,女升车,男授绥(绥形如索,系于车上,人登车时手拽之)御车,走几步。男先至己家,待女于门外。女至,男揖女以入,此皆男下女之仪式。”⑧不但在迎娶之日男下女,即使在动

情之时,也是男子主动追求。

初六:咸其拇。

象曰:“咸其拇”志在外也。

陆德明《经典释文》:“拇,足大指也。”^⑨人走路,举步必抬足,抬足则拇指先伸出。“咸其拇”就是说足的拇指受感而欲动,用来比喻少男求少女。但只是欲动而已,还不可轻举妄动,必须观时而动,否则结果就像六二爻辞所说:

六二:咸其腓,凶居吉。

象曰:虽“凶居吉”顺不害也。

腓,《说文》:胫胫也。胫,《说文》:腓肠也。段玉裁注:“腓肠谓胫骨后之肉”,也就是俗说的小腿肚子。不但脚趾动了,还想抬腿迈步,但时机尚未成熟,如果贸然举步则“凶”,必须深居静守,稍事等候才“吉”,故曰“顺不害也”。连斗山《周易辨画》:“若能以正自守居而不动,则得男女之正,婚姻以时之吉矣。”^⑩

如果主动的是女子,其结果又如何?且看“归妹”一卦:

卦辞:征凶,无攸利。

彖曰:“……说以动,所归妹也,征凶,位不当也。无攸利柔乘刚也。”

说,悦也,说之动,强调少女先喜悦而后才使长男动心,表示少女急于下嫁,以至主动追求。卦辞认为征凶,无攸利。为什么?李光地在《周易观象》中是这般解释:“女先于男,失婚姻之礼,‘说而动’必有恣情妄动之失,……无善始,便不能有善终,所以言‘征凶’、‘无攸利’。”^⑪

这些观念在今日女权高涨时代,自然被视为邪说诡辞。女性主义者,高唱女性自主,女人又不是货物,为什么专供男人品头论足,挑挑选选?既然女人也是人,当然享有自动自发,主动追求的权利,岂可认为女追男“凶”“无攸利”?这是西风东渐之后,知识女性的自我觉醒。笔者无意见其是非,不过,聪明的女子都懂得“欲擒故纵”、“若即若离”是兵家上上之策。何况,女子主动,有违天地造化之意,因此,圣人以此论吉凶,也是顺应天道而已,应该不具歧视女性之意。

(乙)女子感应:

咸卦,九四爻辞:贞吉,悔亡,憧憧往来,朋从尔思。

象曰:“贞吉悔亡”,未感害也。“憧憧往来”未光大也。

少男若已执“男下女”之礼来求婚,少女该是什么态度呢?“贞者,正也,寂然不动。”在男女未交感之前,九四作为闺中少女,贞洁自守,行为端正,无任何过失。这种态度,是否不利于少男来求爱?《小象传》特别强调“未感害也”。就是说这无害于男女感应之道。在未交感之前,少女贞洁自守,寂然不动,是正常现象。故曰:“贞吉悔亡”。但,当她受到少男相感之后,立刻作出反应,打破以往的平静而有所动情,其心绪随同少男一来一往,互相沟通,感情就交融了。“憧憧”即动心貌。简单的两个字,把小鹿儿乱撞的待嫁女儿心描绘得淋漓尽致,妙在其中!

(丙)相悦以成:

咸卦,彖传:“咸,感也。柔上而刚下,二气感应以相与。止而说……。”“咸”卦二体上“兑”下“艮”,《说卦传》:“艮,止也。兑,说(悦)也。”从男女感应之理说,止而不悦则不能感;悦而不止则放荡,唯喜悦而止其所当止,其相感之情必专一而笃实。少男钟情于少女,获女子之感应,喜悦而追求之。追求之方式是渐进式的,发乎情、止乎礼,不可放肆。女子尤其需要等待,必须经过问名、纳采、请期、以至亲迎,然后成其礼而正夫妇之道。即使两情相悦,也不能以私奔纵情。“渐”卦的卦辞说得好:

渐,女归吉,利贞。

象曰:渐之进也,“女归吉”也。

“渐”卦的卦象上“巽”下“艮”。木在山上,渐渐成长,在有形无形中,潜移默化,俨然成型。就《卦序》上说,“渐”在“艮”之后,为静止后渐渐又开始运动。因此,“渐”卦之进,宜迟不宜速。为什么“女归吉”?因为“渐”卦的中间四爻都得正位,中间的卦位是管人事的,故“女归吉”。

由男追女,女感应,按部就班,相悦以成的少男少女,在亲朋好友的祝福下,结为夫妻,完成终身大事,其喜悦之情,可以想见。故“咸”卦爻辞:

上六:咸其辅颊舌。

象曰:“咸其辅颊舌”,滕口说也。

来知德《来注易经图解》:“辅者,口辅也。近牙之皮肤与牙相依,所辅相齿牙之物,故曰辅。颊,两旁也,辅在内,颊在外,舌动则辅应而颊从之,三者相须用事,皆所以用言者。”⑫何楷《古周易订诂》:“滕,水超涌也。张口骋辞之貌。咸卦至上六,感应之道已成,少男少女结成夫妻,故用面颊与口舌相感来形容他们亲热之貌。”⑬笔者认为来知德解释较好:“三者相须用事,皆所以用言者。”以此形容新婚夫妻感情浓密,情话绵绵,不绝于耳。谁说传统婚姻没情感,夫妻相见如冰?

(三)夫妇之道:

成婚之后,就是一个新生活的开始,尤其女子,进入一个陌生家庭,上要侍奉公婆,下要照顾小姑小叔,不久自己又有新生命诞生。这样一个复杂的家庭,夫妻相处已属不易,妯娌之间更是难缠。因此,要维持家庭的恒久性,又要一套大学问了。“恒”卦启示我们几个原则:

(甲)各司其职:

一个家庭的生计,需要各种不同的工作来维持,有人生产,有人养育。女子天生力量较男子柔弱,只能负责生儿育女,织布裁衣,照顾一家子起居饮食。男子外出渔猎或下田工作,维持生计。若男子躲懒,不负责任,则家道无以维持,是家庭生活的致命伤。故恒卦爻辞:

九四:“田无禽。”

象曰:“久非其位,安得禽也。”

吴澄《易纂言》:“盖弋猎于外者,夫之事。烹饪于内者,妇之职。弋猎于外而无所获,无以供中馈之烹饪也。”⑭九四以阳爻居阴位,不能尽夫职以养其妇。如此则夫妇恒久之道难以维持。

当然,《象传》替男子脱罪:“久非其位,安得禽也。”认为时位不济,非男子不尽夫职。好在现代社会,工作机会很多,男子若不偷懒,不沉溺于不良嗜好,大抵都能谋得一份赖以糊口的工作。时运不济,客观环境不好,很明显只是偷懒的借口。倒是“恒”卦的九三爻辞所言,真的是现代夫妻不能守恒,离婚率节节上升的原因。恒卦爻辞:

九三:不恒其德。或承之羞,贞吝。

象曰:“不恒其德”,无所容也。

“恒”卦九三,以阳爻居阳位,来知德在《来注易经图解》:“九三位虽得正,然过刚不中,当雷风交接之际,雷动而风从,不能自守,故有不恒其德,或承之羞之象,虽正亦可差矣。”^⑮徐志锐《周易大传新注》中也强调:“作为女子质刚而用刚,又岂能行夫妇的恒久之道。所以在夫妻关系上表现为朝三暮四,反复无常,没有恒久的德性,行为很不端正,终被其夫所弃。”^⑯

可见,夫妻要长长久久,一定要各司其职,各安其位,男耕女织、男刚女柔、男外女内、刚上而柔下,各得其序才行。这样的家庭结构,在“家人”卦中能找到蓝图:

《象》曰:家人,女正位乎内,男正位乎外;男女正,天地之大义也,家人有严君焉,父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇,而家道正;正家而天下定矣。

这段断言,不仅替“家”的成员定位,也为君王找到行政的施力点。和大学的修身、齐家、治国、平天下的条目贯通。最可贵的是,《周易》虽以天尊地卑,暗示男严女顺、阳唱阴随的观念,然而谈起国的基本单位“家”的时候,却以女子为关系一家祸福的主控者,“家人”九三卦辞:

九三:家人嗃嗃,悔厉,吉;妇子嘻嘻终吝。

《象传》解释为:

家人嗃嗃,未失也;妇子嘻嘻,失家节也。

可见一家之“节”,靠妇人维系,如果妇人当位,又得丈夫之支持,家道必兴:

六四:富家,大吉。

《象》曰:“富家大吉”,顺在位也。

李光地在《御纂周易折中》分析说:“四在‘家人’卦为妻道也,夫,主教一家人者也;妇,主养一家人者也。”这证明了《易》确实是以人道配天道,“地势坤,君子以厚德载物。”^⑰坤道即妇道也,为一家之载体,负养育之责。同时“家人”卦的《大象传》又说:“风自火出,家人;君子以言有物而行有恒。”为什么可以“行有恒”呢?因为家人卦,除了上九外,各爻皆当位。因此,上九的爻辞就这样说:“有孚,威如,终吉”,《小象传》就解释为:“威如之吉,反身之谓也。”就是说一家之主的男子,若不滥用权威,能反求诸己,那么,以上说的道理都可以持之以恒,长久地实践于生活之中。不信,可看“恒”卦之卦辞:

恒：亨，无咎，利贞，利有攸往。

彖曰：恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应。

刚柔皆应，恒久之道也。“恒”卦上“震”下“巽”，上“震”为阳气与阴气相薄而成雷。下“巽”为阴气与阳气相迫而成风。雷震于天，风行于地。风雷激荡相须为用，它反映了阴阳二气中和，能在宇宙间正常运行，是恒久不变的。以天道照应人事，“巽”为入，“震”为动，是动而能入于事理。不得位之爻，皆有正应，故上下内外皆能响应而没有任何违逆，故曰：刚柔皆应，恒久之道也。

夫妻，夫妻，妻栖于夫，是相互依赖而又个别独立的个体，“二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。”^⑩从工作中体会生命的真谛，从言语中交会彼此的心灵。该是我大中华可大可久的原动力了。岂止于家庭而已？

（乙）相敬如宾：

夫妻之间，自有相处之妙：“床上夫妻，床下君子。”厘清分际，不作过分要求。新婚之时，由于彼此成长环境不同，突然朝夕相处，许多方面不能配合，默契不足，易生误会，保持一安全距离，是维系情感的最好方法，故相敬如宾是持久之道的基石。“恒”卦一开始初六爻辞就说：

初六：浚恒，贞凶，无攸利。

象曰：“浚恒”之“凶”，始求深也。

陆德明《经典释文》：“浚，深也。”^⑪“恒”卦的初爻为夫妇恒久之道的开始，也可以说是男女结婚不久，刚刚建立起夫妇关系的诫律。初六是阴爻居阳位，女子若以阳刚之气要求夫君像老夫老妻一样，深情款款，体贴入微，结果欲速而不达，质柔而志刚，则容易急躁冒进，得不到夫妻恒久之正道，故曰“凶”，“无攸利”。所以，夫妻相处，贵在平和，如胶似漆，日久生腻，腻而生厌，反而不能持久。若保持一定的礼数，相敬如宾，也许可以减少许多不必要的摩擦，永远保持那份正常生活的情义。何况，夫妻是一辈子的事，渐渐而进，才能相感日深。好比一壶冷水，慢慢加热，可以仔细体会由冷而温而热的全部过程。又好比倒吃甘蔗，品尝渐入佳境的甜蜜。“渐”卦上九的爻辞就是这样告诫我们：

上九：鸿渐于陆，其羽可用为仪，吉。

《象》曰：“其羽可用为仪吉”，不可乱也。

爻辞的重点在《象传》的解释：不可乱也。一群鸿雁之所以能高飞于天，就是由于渐进的积累功夫，慢慢地飞，羽翮齐整，群飞有序，队形不乱，保持长久。所以，夫妻相处，也要循序渐进，不可乱了章法，彼此相待如宾客，不任意差遣对方，才能在尊重中求和谐，维持婚姻的持久。

（丙）允执厥中：

所谓“相敬如宾”，最基本的律条就是恪守分际，不畏缩也不逾矩，丈夫不自以为尊，凌虐妻子；妻不气使颐指，牝鸡司晨。夫妻都能执其中道，不偏不倚，必定和乐融融。

恒卦九二爻辞：悔亡。

《象》曰：“九二悔亡”，能久中也。

徐志锐《周易大传新注》解说：“《周易大传》崇尚中和，以中和之道为常道，以中和之行为常行。”^②凡得中就意味着对立面互相调和，事物就能保持着相对的稳定性。九二以阳爻居阴位，是女子用刚行妇道，非常道，亦非常行也。好在九二居中位，又和六五得正应，故能以中和之道去加以节制，故无悔。可见执中是夫妇守恒之关键。但执中是很难的，谁能在万变之中去找出不变之理；又能权衡地守住？所以，徐志锐认为执中是守恒的最好方法，也是《周易》的哲学思想体系中极其高深的理论，非一般人所能掌握和运用^③。夫妻相处，如能允执厥中，天大的问题都能解决，美满家庭，就建筑在这一“中”字上头。即使是特殊的结合，也因善用“中”字而得以和谐圆满。比如“大过”卦中的“老夫少妻”或“老妇少夫”，都是靠执于中道，才免于凶咎。大过九二爻辞：

九二：枯杨生稊，老夫得其女妻；无不利。

二爻本该以阴爻为当位，但大过卦之阳爻之数超过阴爻，九二虽不当位，却处中位，下比初六柔弱之阴，遂能刚柔并济，无不利。也就是说，男子虽老，若其妻少而不刚，能执中道而行，一样能有美满的婚姻。

再看九五爻辞：

九五：枯杨升华，老妇得其夫，无咎无誉。

九五虽当位，但整个大过卦阳气太盛，又不得九二相应，幸好上六为衰极之阳，两者勉力调济，阴阳和合，故无咎。同理，妻子年长，但其夫若能温柔待之，照样能建立正常的家庭。

如此，允执厥中不仅是正常夫妻能够白头偕老的秘方，更是“老夫少妻”或“老妇士夫”免于烦恼的法宝了。

（四）特殊问题之处理

上节论至大过卦中对老夫少妻、老妻少夫等非常态家庭之夫妇相处之道。其实常态家庭也有些非常态问题。比如：无子嗣继香火、无法消受齐人之福等等。这些问题，在“睽”、“革”及归妹等卦中都作了相当的纾困。

（甲）传宗接代

大易哲学就是一门生生之学，生生之德之谓易。乾阳坤阴，化生万物，天地之大德曰生。故《说卦传》开宗明义即表明：

昔者，圣人之作易也，幽赞于神明，而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦。发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。

一切生命皆来自于阴阳二气，二气相交，天地之始，以“乾”为阳，以“坤”为阴，为天地定位。故“乾”、“坤”二卦的爻辞有《文言传》专解，其重要性可见一斑。降诸人事，“咸”、“恒”二卦为人伦之始，而“归妹”为女之终也——女子以嫁到夫家为得其所终。“归妹”全卦完全讲述女子嫁入夫家，以能生儿育女，传宗接代为贵。同时，因操心进夫家后未能生育，故以妹妹或侄女陪嫁，

收作偏房，一旦正室无子嗣，偏房即可扶正，正室非但不可埋怨，还得欣然同意。婚姻关系完全成就在传宗接代的目的上。这是《周易》婚姻观的起点，也是终点。“归妹”的彖辞就说：

归妹，天地之大义也。天地不交，而万物不兴。归妹，人之终始也。

所谓终始，是承前代之所终，开后代之所始。故“归妹”之义以生育为主。六三爻辞曰：“归妹以须，反归以娣。”娣，指陪嫁过去的妹妹或丫鬟。归妹进了夫家，多年不孕，就被判为未尽妇道，应该赞同以娣为妻，也就是说，把陪嫁过来列为偏房的妾室扶正。自己甘居于妾，称为“反归以娣”。多凄惨的“归妹”，以现代医学知识来看，生育问题，是男女精卵配合，不是哪一方能负全责的。可是在农业时代，需要人力的社会，增加人口，投入生产行列，成为人生第一要务。圣人只好就社会需要立法，以解决现实问题，“归妹”爻辞，就是活生生的反照：

上六：女承筐无实，士刲羊无血，无攸利。

《象》曰：“上六无实”，“承”虚“筐”也。

古代婚礼，女子嫁入夫家，三个月之后祭宗庙，新妇以筐盛祭品以祭礼，丈夫以宰羊所取之血作祭品。“女承筐无实”是个空筐，“士刲羊无血”是只死羊。死羊无血，空筐无祭品，如何祭祀？其实祭宗庙之意，在奉告祖先，娶妻生子，后继有人。但，空筐无实，象征此女不能怀孕，如何祭告先祖？故曰：无攸利。真是白娶了一个女子，失去娶妻的意义。

三个月就得怀孕是否操之过急，笔者不予置评，但，《周易》的婚姻观确实以传宗接代为其终极目的，却是不争的事实。

（乙）齐人之祸

上节论及正室若无子嗣，陪嫁的偏房可以扶正，以成全传宗接代的婚姻任务，这是“归妹”卦的主旨。不过有些家庭的三妻四妾并不是在这样的前提下组成的。因此，“睽”、“革”两卦都提及“二女同居，其志不同行（其志不相得）”的情况。为什么会产生这样尴尬的情境，李光地的《周易折中》以卦象解释，笔者觉得甚得其理。他认为“睽卦中的二女皆非长女也。（下兑为少女，上离为中女）凡家有长嫡，则有所统率而分定；其不同行、不相得而至于乖异变异者，无长嫡而分不定故尔。”分际的确是维系群体生活的纲维。《荀子·王制篇》就明言“人何以能群？曰：分”。熊公哲注：“分谓位分，亲疏上下之等，尊卑贵贱之辨皆是。”大家庭的组织，妻妾之道的规范，就靠这点“礼”来支撑了。如今，这个家庭的成员偏离了此“礼”，男主人当然头痛。怎么办呢？睽卦提供了一妙方，大概就是唐代九世同堂之张公艺的彻悟：忍。睽卦的卦辞：

睽：小事吉。

照卦象来说，下兑，上离。火下降要靠水上升消溶。乖背睽违，必须小心处事才可获得吉祥。于是《彖传》就这样断言：

《彖》曰：睽，火动而上，泽动而下；二女同居，其志不同行。说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以小事吉。天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也：睽之时用大矣哉！

当“二女同居，其志不同行”的时候，男主人就要“说而丽乎明，柔进而上行”，如此才能“得中而应乎刚”达成“小事吉”的圆满和谐。男主人要享有齐人之福，首要工作就是事事要小心谨慎，以柔克刚，才能化解家庭纠纷。说穿了还是要捏拿得准，守住中道。“允执厥中”还真是帖万灵丹。

革卦虽然不是睽卦的综卦或错卦，但内外两卦刚好位置颠倒，火上升而水下降，象征水火相息而有所变革也。息，李鼎祚《周易集解》引虞翻的解释为：“长也，上下卦含水火相长，交互更革之象。”而陆明德《周易释文》引马融的解释：“灭也”。笔者以为后者较佳。息者熄也，水火相克，一切熄灭，正是从事改革的好时机。除旧布新，是社会进步的基本动力。革的卦辞说：“革，己日乃孚，元亨，利贞，悔亡。”说明在急需改革的时候，改革者若能取信于民，则大有所为。所以，《彖传》说：“革，水火相息，二女同居，其志不相得，曰革。己日乃孚，革而信之。”整个卦的重点，就在于“孚”字。孚者，信也。移之于家庭事故，要避免齐人之祸，除了睽卦的“小心行事”以外，男主人更要取信于二女。不可花言巧语，两头欺骗，弄得二女水火不容，家庭永无安宁之日，齐人之福必成齐人之祸了。

总之，《周易》对问题的处理，大抵以静制动，待时而发，最基本的原则就是三思而行。这个脉络从修身、齐家贯穿治国平天下，很自然地成为中国人的思维模式。对家庭问题的处理，当然更是如此。

三、结 论

综上所述，仅以“男女分际”论《周易》的婚姻观，业已形成一完整的体系：先以男女两情相悦结合为夫妻，接着生儿育女、侍奉长辈、照顾亲朋，支撑一个大家庭。夫妻一体，只有主、从关系，而不是对立的两个分别的个体，所以，无所谓平不平等，只是各有各的工作，各有各的分际而已。宛如《礼记·礼运》中所描绘的“男有分，女有归^②”的大同世界。犹记若干年前，台北赠送旧金山一座孔子雕像，基座上刻着《礼运》、《大同》全文，不幸“男有分，女有归”六字译作英文时，被妇运人士视作歧视女性，该艺术品立刻被打入冷宫，沦落于市府地下室，如今下落不明。其实“男尊女卑”的字眼在《周易》中随处可见，想必古人不把尊卑当作不平等的概念，只视为一不同身份的代表而已。征诸《周易》也以“天”为尊、“地”为卑，但也不具歧视“地”的意思。还盛赞地道能容，为万物之载体。移作人事，亦不见得歧视女性，只说明男女有别而已。别在何处？仅就婚姻言：男子主动，女子感应，男子为家在外流血流汗，女子在家操持家务，维系伦常，共同担负人类生命延续的大任！总之，《周易》的婚姻观，即以结婚作为“食、色，性也”的人性正当宣泄管道，其终极目的在传宗接代，完成生生之德。其间的过程以“渐”为发展的主轴，循序渐进，以期巩固社会的稳定性。由于是渐进的，因此对突发的事态，可以多方面权衡考量，最后要以中道行之，绝对把握“男女分际”。这就是《周易》的婚姻观，也就是中国传统的婚姻观了。

（作者为台湾政治大学哲学硕士）

注释

①《易·系辞上传》第一章。

②《易·系辞下传》第一章。

③同注①，第五章。

④同注②,第十章。

⑤同上,第五章“天地絪縕,万物化醇,男女构精,万物化生。”

⑥《大易哲学论》,第208页。

⑦同上,第54页。

⑧此礼见于仪礼士昏第二“婿御妇车,授、绥……婿乘其车俟于门外。”十三经读本(二)《仪礼》第1213页。

⑨《周易音义考》,四部善本新刊,抱经堂本,第24页。

⑩《景文阁四库全书》第53册,第170页。

⑪同上卷,第42册,第744页。

⑫来注《易经图解》,第281页。

⑬同注⑩,第36册,第158页。

⑭同注⑩,第28册,第452页。

⑮同注⑫,第284页。

⑯《周易大传新注》第211页。

⑰《易·坤卦·大象传》。

⑱同注①,第八章。

⑲同注⑨。

⑳《周易大传新注》第211页。

㉑同上。

㉒十三经读本(三)《礼记》卷七,礼运第九,第1576页。

参考书目

- 1.《大易哲学论》,高怀民。高怀民出版,1988年7月再版。
- 2.《周易大传今注》,高亨撰。1979年齐鲁书社出版。
- 3.《经典释文》,唐·陆德明。四部善本新刊抱经堂本,燕京文化事业有限公司。
- 4.《周易辨画》,清·连斗山撰。景本文渊阁四库全书第53册。
- 5.《周易观象》,清·李光地撰。景本文渊阁四库全书第42册。
- 6.《易纂言》,元·吴澄撰。景本文渊阁四库全书第28册。
- 7.《古周易订诂》,明·何楷撰。景本文渊阁四库全书第36册。
- 8.《来注易经图解》,明·来知德注。武陵出版,1997年5月。
- 9.《周易大传新注》,徐志锐撰。济南市齐鲁出版,1989年6月。
- 10.《御纂周易折中》,清·李光地撰。清康熙五十四年内廷刊本。
- 11.《周易集解》,唐·李鼎祚撰。景本文渊阁四库全书第7册。
- 12.《周易释文》,唐·陆德明撰。通志堂解经本。
- 13.《周易译注》,黄泰祺、张善文撰。上海古籍出版社,1990年2月。
- 14.《十三经读本(二)仪礼》,新文丰出版公司印行。
- 15.《十三经读本(三)礼记》,新文丰出版公司印行。

从《彖传》看儒道互补

□ 王威威

《易传》作为解释易经的著作在中国哲学史上占有重要的地位,同时也充满了问题和疑惑。20世纪以来,研究者们摆脱了经传不分的研究方法,对《易传》有了许多新的认识。《易传》在历史上一直被归为儒家著作,近些年来,关于《易传》的派别归属问题引起了研究者的广泛关注。实际上,《易传》大部分产生在各家思想互相影响、互相融合的大背景之下,很难将其简单归入一个派别,而应该对其中的思想概念作具体的分析,找出其学术源流,以澄清其与各家思想的关系,这是相当有意义的工作。同时,我们知道《易传》七种十篇并非一时一人之作,所以其中思想虽有相通一贯之处,但各篇思想倾向的差异也不容忽视,所以对各篇进行分别的研究是十分必要的,本文仅以《彖》为例,以其中的几个主要范畴、主要思想为出发点,讨论其对儒道两家思想的吸收和融合。

一、刚柔说

《彖传》是《易传》中形成较早的一篇,根据朱伯崑先生的说法^①,其产生当在战国中期以后,孟子和荀子之间。引入“刚”、“柔”的概念解释《易经》是其一大特色。在《彖传》中,刚指阳卦或阳爻,柔指阴卦或阴爻,刚象君、君子、夫、刚健之德,柔象臣、小人、妇、顺之德。关于“刚柔”的关系,主要有以下几个方面。(一)刚柔相应。即刚柔相互合作和补充。如《恒》卦,《彖》曰:“刚柔皆应,恒。恒亨无咎,利贞。”刚柔相应是恒久之道,君臣合作则国治安,夫妇相应则家昌盛。又如《比》卦,《彖》曰:“不宁方来,上下应也。”此卦五柔应一刚,象各诸侯臣子服从辅佐君王。《艮》卦,《彖传》曰:“上下敌应,不相与也。”象朝廷上下互相敌对,不能互助合作,这样,君子只有引退,方能无咎。《彖》的作者认识到刚柔各有其特点和作用,只有刚柔相济,才是恒道,在社会中,只有君臣、夫妇互助合作方能长治久安。(二)刚柔相胜。如果说刚柔相应是讨论刚柔相互依存相互统一的一面,那么,刚柔向胜则是讨论其对立斗争的一面。在一卦之中,如果刚之势力众强,柔之势力孤弱,则刚能胜柔。如《夬》卦,五阳爻为刚,一阴爻为柔,《彖》曰:“刚决柔也。”象众君子能胜一小人,君子之志能得以施展。如果刚之势力孤弱,柔之势力众强,则柔能胜刚。如《剥》卦,上九一爻为刚,其他五爻为柔,《彖》曰:“剥也,柔变刚也。不利有攸往,小人长也。”柔势力众强,可以改变刚。象众小人能胜一君子。(三)刚柔当位与不当位。在《彖传》中,刚柔又与爻位联系起来。阳爻居阳位,阴爻居阴位,即为刚柔当位,反之,则为刚柔不当位。刚柔当位象人所处地位、环境对人有利,人之才德、行事与其职位相当。如《既济》卦,

六爻皆是刚柔相当,《彖》曰:“刚柔正而位当也。”象君臣上下所处之地位皆相当。而在《归妹》卦中,中间四爻皆不当位,《彖》曰:“‘征凶’,位不当也。”象人行事进程中所处地位皆不适当,即处于不利地位。《彖》的作者重视人所处的地位和环境,主张刚柔要与环境和地位相当,随时、地的变化而变化。(四)柔顺刚与柔乘刚。柔顺刚指阴爻居于阳爻之下,反之则为柔乘刚。如《旅》卦,上九为刚,六五居上九之下,是柔顺刚,《彖》曰:“柔得中乎外,而顺乎刚,止而丽乎明,是以小亨,旅贞吉也。”又如《巽》卦,初六为柔,九二、九三为刚,六四为柔,九五、上九为刚,《彖》曰:“柔皆顺乎刚,是以小亨,利有攸往,利见大人。”而《夬》卦,一阴爻在五阳爻之上,《彖》曰:“扬于王庭,柔乘五刚也。”象小人位居众君子之上。又如《归妹》卦,下卦是一阴爻在两阳爻之上,上卦是两阴爻在一阳爻之上,《彖》曰:“无攸利,柔乘刚也。”

从以上《彖》对刚柔关系的分析,我们可以看出,刚柔虽为对立统一的两个方面,《彖》作者也重视其相济互补的关系,但是,刚、柔的地位并不是完全对等的。《彖》极力赞赏“刚”,如《需》卦,《彖》曰:“刚健而不陷,其义不困穷矣。”而柔只是处于辅佐和服从的地位。在对卦辞的解释中,柔顺从刚则吉利,而柔驾驭刚则是不吉的。同样是处于中位,刚得中则大“亨”,可以成大事,如《师》卦,《彖传》曰:“刚中而应,行险而顺,以此毒天下,而民从之,吉又何咎矣。”又如《临》卦,《彖》曰:“刚浸而长。说而顺,刚中而应,大亨以正,天之道也。”而柔得中则只是小事吉,如《小过》卦,《彖》曰:“柔得中,是以小事吉也。刚失位而不中,是以不可大事也。”同时,《彖》赞赏内刚外柔之德,而否定内柔外刚,如《兑》卦,《彖》曰:“刚中而柔外,说以利贞,是以顺乎天,而应乎人。”而《否》卦,《彖》曰:“内阴而外阳,内柔而外刚,内小人而外君子。小人道长,君子道消也。”“不利君子贞”。从刚柔所指,也可以看出在《彖》中,刚柔相济互补的关系中,是以刚为主导的。这与儒家肯定“刚”的传统是一致的。孔子称颂“刚”德,《论语·子路》:“子曰:‘刚、毅、木、讷,近仁。’”刚为近于仁的道德品质。又《论语·阳货》:“子曰:‘由也,女闻六言六蔽矣乎?’对曰:‘未也。’‘居!吾语女:好‘仁’不好学,其蔽也‘愚’;好‘知’不好学,其蔽也‘荡’;好‘信’不好学,其蔽也‘贼’;好‘直’不好学,其蔽也‘绞’;好‘勇’不好学,其蔽也‘乱’;好‘刚’不好学,其蔽也‘狂’。’”“刚”成为与“仁”、“知”、“信”、“直”、“勇”并列的君子之德。孔子否定“柔”,《论语·季氏》:“子曰:‘益者三友,损者三友;友直,友谅,友多闻,益矣。友便辟,友善柔,友便佞,损矣。’”孟子讲浩然之气,“其为气也,至大至刚;以直养而无害,则塞于天地之间”。可见其对“刚”的赞赏。儒家学说中也有同时肯定“刚”和“柔”两个方面的,如竹简《五行》篇同时肯定“刚”(文中又称为“强”)、“柔”,并把其与“仁”和“义”联系起来,“强,义之方,柔,仁之方也。‘不强不球,不刚不柔’,此之谓也。”《中庸》把“刚”、“柔”同列为圣人的德行之中。“唯天下至圣,为能聪、明、睿、知,足以有临也;宽、裕、温、柔,足以有容也;发、强、刚、毅,足以有执也;齐、庄、中、正,足以有敬也;文、理、密、察,足以有别也。”但是,在儒家系统中,“刚”和“柔”都只是人的德行,而没有抽象的意义,《彖》以刚柔解释《易经》,系统地从普遍意义上而不仅是道德意义上阐述刚柔的对立统一关系是超出儒家系统的,其对道家思想的吸收不能否定。老子道论多讲刚柔,如“柔弱胜刚强”,(三十六章)“坚强者,死之徒,柔弱胜,生之徒。”(七十六章)“弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,莫能行。”(七十八章)在老子哲学中,“刚”和“柔”成为一对对立的哲学概念,老子对其关系也有着系统的阐述。老子在刚柔这一对对立的矛盾中,肯定“柔”而否定“刚”,这与老子哲学讲“无为”、“不争”、“虚静”的思想是一致的,而儒家讲“有为”,对“刚”的肯定是当然的。《彖》可以说是融合了儒家重刚和道家重柔的两个方面,而又以“刚”为主导。与《黄帝四经》讲“刚柔、阴阳,固不两行,两相养,时相成”,(《十六经·姓争》)“人道刚柔,刚不足以,柔不足恃”,(《十六经·三禁》)同时又极力称赞“雌节”不同,正是儒道融合的两个方向。

二、中道思想

《彖》对《周易》的解释中，一卦六爻中的二爻和五爻具有特殊的地位，因为他们分别处于下卦和上卦的中位，《彖》称为“得中”、“正中”、“中正”、“时中”、“刚中”、“柔中”，均为吉利之象。如《需》卦，《彖》曰：“有孚，光亨，贞吉。位乎天位，以正中也。利涉大川，往有功也。”言人有孚信、光明、亨美、贞正之德，所以吉。处于王位，实因为其有“正中”之德。又如《讼》卦，《彖》曰：“利见大人；尚中正也。”因其人尚正中之道，取得大人之敬重，从而得利。又如《履》卦，《彖》曰：“亨，刚中正，履帝位而不疚，光明也。”有刚健正中之德，处帝位而无疾灾，事业光明，是亨通。《无妄》卦，《彖》曰：“无妄，刚自外来，而为主于内。动而健，刚中而应，大亨以正，天之命也。”言人具有刚健正中之德，得他人相助，乃天命之所在，必能昌盛。如《益》卦，《彖》曰：“利有攸往，中正有庆”，讲其居正位，守中道，固有喜庆的结果。

以“中”解释卦名、卦义和卦辞，在《彖》中有 33 处，在《彖传》中占有重要地位，反映出作者的中道思想。“中”是中国哲学史上的一个重要范畴，儒道两家都有精辟的论述。“中庸”被孔子称为“至德”，是最完美的德行，《论语·雍也》篇云：“子曰：‘中庸之为德也，甚至矣乎！民鲜久矣。’”他反对“过”，也反对“不及”《论语·先进》：“子贡问：‘师与商也孰贤？’子曰：‘师也过，商也不及。’曰：‘然则师愈与？’子曰：‘过尤不及。’”孟子认为具有“中”德之人为贤人，《孟子·离娄下》：“孟子曰：‘中也养不中，才也养不才：故人乐有贤父兄也。如中也弃不中，才也弃不才；则贤不肖之相去，其间不能以寸。’”朱熹注：“无过不及之谓中，足以有为之谓才。……贤，谓中而才者也。”孟子赞赏汤守中不失，曰：“汤执中，立贤无方。”（《孟子·离娄下》）把“中”的思想论述得最为系统的当推《中庸》，它把孔子的中庸思想进行了发挥，把“中”与“性”、“情”及“天道”联系起来，使“中”这一范畴达到了前所未有的哲学高度。“喜、怒、哀、乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”“中”指人情之未发时人性之无所偏倚，“和”指人情合乎节度，无所乖戾。但无论如何，“中”仍是一种极高的道德。“仲尼曰：‘君子，中庸；小人，反中庸。君子之中庸也，君子而时中。小人之中庸也，小人而无忌惮也。’”“中庸”成为分别君子小人的标准。因为人们不能达到“中”，或过或不及，而导致道不行于天下。“子曰：‘道之不行也，我知之矣：知者过之；愚者不及也。道之不明也，我知之矣：贤者过之；不肖者不及也。’”

“中”在儒家那里同时又是一个“认识”和“实践”的准则。《中庸》引孔子曰：“舜其大知也与！舜好问以好察迩言。隐恶而扬善。执其两端，用其中于民。其斯以为舜乎！”遇到情况，要详细了解，全面考察，“执其两端”，把正反、左右、上下、内外、好坏、美丑……等等都考虑到，然后选择一个“适中”、“合宜”的方法来处理所遇到的事情，这就是“用其中于民”。又讲“君子依乎中庸”，君子是以“中庸”为自己的行事标准的。而“从容中道”，则“圣人也”。在《论语》中就记载了孔子以“中”作为自己行事准则的各个方面。蔡尚思在《孔子思想体系》一书中有比较清晰的归纳，“‘子温而厉，威而不猛’（《论语·述而》），认为‘人而不仁，疾之已甚，乱也’（《论语·泰伯》），是他待人的中庸；‘子钓而不网，弋不射宿’（《论语·公冶长》）是他对物的中庸；……‘师也过，商也不及’（《论语·先进》）是他评价人物的中庸……”②这些可以加深对于“中”作为“认识”和“实践”的准则的理解。

道家也有尚“中”的思想。通行本《老子》五章讲“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。”对于老子中的“守中”思想，讨论颇多，蒋锡昌说：“此‘中’乃老子

自谓其中正之道,即‘无为’之道也。……‘多言数穷,不如守中’,言人君‘有为’则速穷,不如守清静之道之为愈也。”^③张默生说:“‘不如守中’的‘中’字,和儒家的说法不同:儒家的‘中’是不走极端,要合乎‘中庸’的道理;老子则不然,他说的‘中’字,是有‘中空’的意思,好比囊橐没被人鼓动的情状,正是象征着一个虚静无为的道体。”^④老子的“中”不同于儒家,从文中辞句来看,多言为动,守中为虚,指人的内心要持守虚静的状态,这样才能不竭。竹简本《老子》中有“致虚,恒也;守中,笃也”,“守中”与“致虚”对举,“中”和“虚”都指人的心境而言,指人的虚静淳和的心境。可见,老子的“中”偏重于精神修养的方面,而不同于儒家的道德修养。庄子则有“养中”的思想,《庄子·人间世》:“且夫乘物以游心,托不得已以养中,至矣。”成玄英疏:“不得已者,理之必然也。寄必然之事,养中和之心,斯真理之造极,应物之至妙者乎!”“养中”指“养中和之心”,“中”也指心灵的平静安和的状态。庄子是尤其重视“中道”的。他主张“为善无近名,为恶无近刑,缘督以为经,可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年。”(《庄子·养生主》)郭象注:“顺中以为常也”。“督”就是“中”,庄子主张要顺从中道,但其“中道”是与儒家完全不同的,儒家的行“中道”是从道德修养方面来说的,而庄子则是从养生的角度来说,儒家的“中”要求人合乎一个完善的道德标准,而庄子的“中”则要求人凡事都处于一个中间状态,不要符合社会用人的标准,无用于社会才能全生、保身、养亲、尽年。《管子·内业》篇多处讲“中”,如“正心在中,万物得度”、“定心在中,耳目聪明,四肢坚固,可以为精舍”,“中”用来形容心境达到定、正、静的状态,是内心修养所追求的结果。《内业》称内心达到宁静、不为外物所动的修养境界为“中得”,“中义守不忒,不以物乱官,不以官乱心,是谓中得。”可见,道家的“中”多从精神修养的角度来说,一般指虚静的精神境界,是与儒家作为无过无不及的至高的道德和处事标准的“中”不同的。

道家的“中”又有认识论方面的意义。如《庄子·齐物论》:“枢始得其环中,以应无穷。是亦一无穷,非亦一无穷也。故曰:莫若以明。”庄子认为是有其非,非有其是,是非虽然对立,而亦相待而生,求是求非只能产生无穷的争论,而应超脱是非人我的对待,这就是“中”。郭象注:“夫是非反覆,相寻无穷,故谓之环。环中,空矣;今以是非为环而得其中者,无是无非也。无是无非,故能应夫是非。”即是要排除是非成见,去认识无穷的事物,也就是庄子所说的“虚而待物者也”(《庄子·人间世》)。《管子·心术》讲“静因”之道,追求客观的认识,认为认识事物要做到“虚心”,“虚者无藏也。”无藏就是不存成见,没有偏私。

而在《彖传》中,“中”是指人具有不偏不倚的至高德性,行事能无过无不及,还是指人具有一种虚静平和的心境呢?文中的“中”多与孚信、光明、亨美、贞正、刚健等描述人的德性的词语连用,应该同为指人的德性的概念。联系文中“中”的结果来看,多为事业光明,志向得行,国家昌盛,或是获利,而道家的“中”偏向内心的修养或者全身养生,并不追求这样的结果,而《彖传》的论述恰合儒家“内圣外王”的价值追求。所以,从《彖》关于“中”的论述,可见其在这一方面主要是沿袭了儒家的学说,把“中”作为人的内在至高无上的道德品质和道德原则。但也不能排除《彖传》中的“中”的思想对道家思想的吸收。《彖》中有比较完满的认识论思想,其中重要的一个方面就是“观”,要由现象之观察获得事物的规律,而探知大化的秘密。《彖》“观”卦云:“大观在上,顺而巽,中正以观天下。”“中”又成为观察认识宇宙万物的方法。这种方法是继承儒家抑或道家?在儒家那里,作为认识准则的“中”要求考察事物的两个方面而取其中,但仍然偏重于道德性和社会性,多指对社会中人、事、物作出道德评价,《彖》强调认识宇宙万物的规律,更偏向于道家思想,“中正以观天下”,可以理解为认识宇宙万物要有一种虚静的心境,对事物不存成见,没有偏私,这样才能达到比较客观的认识,从而认识自然社会的运行规律。这是《彖》

对道家认识论思想的吸收。

三、时

人所具有的内心的不偏不倚的德性和无过无不及的行为不是抽象的,固定不变的,而是因时而变化,顺时而实现的,称为“时中”。“时”也是《彖》中的重要范畴,贯穿于始终。考察文中“时”的意义,包含两个方面,一为“天时”,即自然界中的时令变化等,一为“人时”,即社会的发展变化,即时势,从个人角度来看指人所遭遇的社会环境、社会条件。如“大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。”“天地以顺动,故日月不过,而四时不忒”,“观乎天文,以察时变”,“日月得天,而能久照,四时变化,而能久成”,都指“天时”;而文中所说“豫之时”、“随之时”、“颐之时”、“革之时”等等则偏重于“时”的社会层面的意义。当然,二者不是孑然可分的,在《彖》中,天人具有同一性,关于“时”亦是如此。“日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息,而况于人乎?况于鬼神乎?”可见,“时”的规律是天地人共同遵循的。人要观察“天时”,来了解“人时”。尤其值得注意的是,中国古人观察宇宙和社会,着眼于自然万物、社会人生的流变与生化,以“时间”统领“空间”,所以自然万物、社会人生的发展变化的主要表现形式是一个时间的过程,所以,对“时”的理解,可以提高到一个自然和社会发展变化过程和规律的高度,而“顺时”即是顺应自然和社会的发展变化过程和规律。

在天道运行中,四时、日月及宇宙万物总是遵循其规律,而不发生错乱,因此人的行为要顺应“天时”,而不能扰乱或企图改变“天时”。同时,人所生存的社会也有其发展规律,不能人为地改变,就似滔滔江水,谁也无法让它逆转流向,所以人行事必须与其所处的社会环境相和谐,符合社会发展的潮流,方能有成。如《大有》卦《彖》曰:“其德刚健而文明,应乎天而时行,是以元亨。”顺应天道,以时行事,则事业大而美。在《彖》中,对许多卦辞的解释中都有“□之时义大矣哉!”这样的言辞,说明作者认为任何事情都应对“时”进行认真的考察,根据不同的“时”而采取不同的行为,这样才能取得事业的成功和发展。“时止则止,时行则行,动静不失其时”,则“其道光明”。同时,我们可以发现,《彖》中的辩证法也是与“时”相关的,任何一对对立矛盾,都没有绝对的是非曲直,其作用和地位是因“时”的变化而变化的。如“损”和“益”,《损》卦《彖》曰:“损刚益柔有时,损益盈虚,与时偕行。”《益》卦《彖》曰:“凡益之道,与时偕行。”作者不是绝对肯定其中任何一个方面,而认为损益各有所当,当损之“时”则损,当益之“时”则益。正因为作者把任何行为都放到“时”中来考察,根据“时”来决定人的行为,使其超出了任何片面强调一个方面的思想,而达到了前所未有的哲学高度。

“时”是儒、道、墨、法等各家共有的一个概念,只是侧重点各有所不同。儒家的孔子讲“时”,“子曰:‘道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时。’”(《论语·学而》)“时”指“农时”,“子曰:‘天何言哉!四时行焉,百物生焉;天何言哉?’”(《论语·阳货》)指“时令”,“山梁雌雉,时哉时哉!”(《论语·乡党》)是孔子对“时势”的慨叹。“好从事而亟失时,可谓知乎?”(《论语·阳货》)言孔子栖栖,好从事而数不遇,失时,不得为有知。孟子推孔子为“圣之时者”(《孟子·万章下》),因其“可以速则速,可以久则久,可以处则处,可以仕则仕”(《孟子·公孙丑上》),与《彖》中“时止则止,时行则行,动静不失其时”有异曲同工之妙。“故事半古之人,功必倍之,惟此时为然。”(《孟子·公孙丑上》)遇到适宜发展的时机,就可以事半功倍。“彼一时,此一时也。五百年必有王者兴,其间必有名世者。由周而来,七百有余岁矣。以其数则过矣,以其时考之则可矣。”(《孟子·公孙丑下》)朱熹集注:“时,谓乱极思治可以有为之日。”在《孟子》中,“时”有“农

时”(天时)和社会环境(或用为动词,指能顺应社会潮流和环境)两意,而从哲学意义上讲,孟子强调“时”的社会层面的意义。《中庸》讲“君子而时中”,指君子能顺应社会环境,做到无过无不及。郭店竹简有《穷达以时》篇,讲人的通达和否塞是由人所遭遇的社会环境决定的。在文中“时”与“世”、“遇”等同,已足见其社会性的一面。文中讲“有其人,无其世,虽贤弗行矣。苟有其世,何难之有哉?”又说“遇不遇,天也。”强调了人的时遇对人事业的决定作用极其不可改变性。而《彖》与其相比,在肯定“时”的决定作用的同时,强调人的能动性,要根据不同的“时”,采取不同的行为,来成就功德和事业。我想这种不同是与作者的不同机遇相关的。

老子讲“动善时”,认为人的行为要善于把握时机。《庄子》一书中充满了“安时顺命”的思想。“且夫得者,时也;失者,顺也,安时而处顺,哀乐不能入也。”(《庄子·大宗师》)庄子的“安时顺命”是为了达到不为外物和情感所累的精神境界,偏重于精神修养的方面,此与《彖》不同。

黄老之学的先驱者范蠡也重视掌握时机。“夫圣人随时而行,是谓守时”(《国语·越语下》),“时不至,不可强生”(《国语·越语下》),“圣人之功,时为之庸”(《国语·越语下》)。在这里,“时”兼具了“天时”和“人时”的两个方面。《黄帝四经》强调要顺应天时采取行动,其中“时”的概念出现 65 次。“因天时,伐天毁,谓之武”“圣人不朽,时反是守……当天时,与之皆断,当断不断,反受其乱。”(《观》)因时行事便能符合天道,因而能获得成功,反之则为“逆”：“动静不时曰逆。”(《经法·四度》)逆则有害,“生必动,动有害,曰不时,曰时而倍”(《道法》)在《黄帝四经》中,更有以“天时”统摄“人时”的倾向,把自然社会完全看成一个统一的整体,也就把“时”的各层次含义融为一体,顺应“天时”与顺应社会环境、顺应社会发展规律是一致的。

各家关于“时”的思想颇多,其中相同、相异处亦不易分辨。从《彖》中“时”的含义来看,其包括自然和社会两个方面(本文将其称为“天时”和“人时”),在自然的方面,又包含“时令”和宇宙自然运行过程和规律具体和抽象两个不同的层次,在社会方面,包含具体的社会环境和整个社会的发展过程和规律两个层次,是对“时”这一范畴最全面的诠释。从以上对儒道两家代表思想的分析来看,儒家讲“时”,除具体的“农时”、“时令”以外,多指个人所遭遇的具体的社会环境,即时势,这也与早期儒家罕言天道有关。而《彖》重视“时”的自然和社会两个方面四个层次的统一,站在自然社会这一大化流行的高度,而不只以个人遭遇为立足点,但也不能否定《彖》与儒家学派的联系,特别是在《彖》和《中庸》中都出现了“时中”这一范畴,应该可以肯定其中的继承关系,只是《彖》在其基础上向更加哲学化、理论化的方向发展。同时,我们也可以发现,在老子和庄子那里,“时”也仍未超出其“时势”、“时机”这一层面的意义,虽然老庄多言天道,但在他们的哲学体系中,有“道”这样的概念,而“时”还未达到自然社会运行规律这样的高度。而在黄老道家那里,“时”被提高到而几乎与“天道”等等的哲学高度,顺应“天时”就是顺“天道”、合“天当”。此点与《彖》中“时”的思想是最为接近的。从对于“时”的态度来看,其强调顺“时”而成功,不同于《庄子》的顺“时”以养生,却与《黄帝四经》强调人要认识自然和社会的发展规律并使自己的行为适应这一变化流程,从而成就功德事业是一致的。至此,我们可以得出这样的结论,《彖》中“时”的思想继承了早期儒家的顺应社会潮流,把握时机的思想,同时吸收了道家黄老一派的对于“时”的宇宙运行规律这一层面的意义的阐述,对于儒道思想的融合,使其对“时”的阐述更加全面。

以上只是就《彖》中的几个主要思想进行了分析,找出其思想源流。其实,在《彖》中还有许多问题需要如此讨论,如反复终始的思想,损益、谦盈、动静的问题,信义的问题,顺的思想,养贤与化成的思想及其中的隐士思想等等。我们可以发现,在《彖》中,有的思想偏重于儒家,有的思想偏重于道家,而更多的是一个思想就继承了儒道的两种传统,所以,《彖》不仅从整体上

讲是儒道互补融合的产物,其中的单独的思想也多是融合了儒道两家的思想。我们不能只抓住其中的一面,就讲其归入儒家或者道家。对《易传》的其他篇章的研究也应如此。

(作者为北京大学哲学系硕士生)

注释

①朱伯崑《易学哲学史》,北京大学出版社,1986年第1版,第43页。

②蔡尚思《孔子思想体系》,上海人民出版社,1982年版,第115—116页。

③转引自陈鼓应《老子今注今译》,台湾商务印书馆,1997年版,第69页。

④同上。

《系辞传》“制器尚象”说新探

□ 谢惠雯

一、前言

《系辞传》中的十二“盖取”，记载我国文明进展，然各家对“制器尚象”有着不同的见解。十二“盖取”的解释，大体依据的有两种：第一是从卦象加以观察，此种解释是由三国时的学者所提出，当时的虞翻便是赞成此说，而后来清代的学者如惠栋、孙星衍、张惠言诸人所言，都是根据虞翻的见解加以阐发。第二是依据卦名加以附会，此种解释最早是由韩康伯所提出，而后来唐代的孔颖达，以及南宋的朱熹也都附和了这种说法^①。本文就针对《系辞传》中的十二“盖取”来探讨，或许可以看出一些端倪，这就是本文写作的目的。

二、《系辞传》中十二“盖取”的探讨

《系辞传》的作者，并未把卦爻的象位当作解经的主要观点，但是他也无法摆脱易学传统的影响，在卦爻的讨论上还是会运用到象的观念。如果只单纯地在《系辞传》中观察，实在无法替这些零星的卦象观念归纳出一个完整的系统，有些甚至是隐而未发的，要根据《说卦传》才知道它究竟所指为何。但这也不是说《系辞传》的卦象观念就毫无新意，仔细比较，可发现作者仍有一些独特的见解。

《系辞传》是通论的性质，作者并没有逐步讨论卦象，只是由于议论所及，运用到卦象的观念而已。例如：乾，在自然现象上是天，在官禄上代表君。坤在自然现象上是地，是夜，在官禄上代表臣，卦德为柔顺。震在自然现象上是雷，五行上代表木，卦德为动。以下便就卦象的观念一一探讨《系辞传》中的十二“盖取”：

(一)关于食

1. “盖取诸离”

系辞传：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔。盖取诸离。”

上段文字中，“观”和“取”是极关键的字。古圣人以何种的心态来“观”？以何种的思维来“取”？就变得十分重要了，因这当中牵涉了“始作八卦”，更关系着《易》出现与否。《说文》曰：“罟，网也^②。”清孙星衍《周易集解》：“《释文》马融：‘罟犹网也。取兽曰佃，取鱼曰渔。’姚信：‘罟犹罔也。’黄颖：‘取兽曰罔，取鱼曰罟。’又疏云：‘诸儒以为象卦制器，皆取卦之爻象之体^③。’”编绳结网，用网来猎兽、捕鱼。离卦的上卦和下卦都是离，离的卦爻形状像是兽网、渔网，因为网线（网、目）之间正好是中空的。《说卦传》：“离，丽也”。所以离卦的德行是附着，更是符合兽网捕兽，渔网捕鱼的道理。

2. “盖取诸益”

系辞传：“包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，煠木为耒，耒耨之利，以教天下。盖取诸益。”

虞翻：“巽为木，为人……巽为股进退，震足动耜……耕之象也^④。”韩康伯：“制器致丰，以益万物^⑤。”砍削树木做成犁头，弯曲木材做成犁柄。益卦的上卦是巽，下卦是震。《说卦传》：“巽，为木”。《说卦传》：“震，动也”。巽、震在五行上都代表木，震卦有振动的卦德，结合起来便是木头向下动，象征在人事上，便是耕土种田，所以《系辞传》上说此卦有“耒耨之利”。

3. “盖取诸噬嗑”

系辞传：“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所。盖取诸噬嗑。”

虞翻：“离象正上，故称日中也^⑥。”朱熹《周易本义》：“借噬为市，嗑为合也^⑦。”聚集天下的货物，互相交换所需的货物，满足每个人的需求。噬嗑卦的上卦是离，下卦是震。《说卦传》：“离，为火、为日”。《说卦传》：“震，动也”。在自然现象中，离代表火，象征着光明、日光；震卦在德性上有运动不息的属性，就像是商人们搬有运无、百姓忙着交易的样子，所以古圣人在《系辞传》中便说此卦有“日中为市”的现象，换成现在的白话便是在白天做生意买卖。

4. “盖取诸小过”

系辞传：“断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济。盖取诸小过。”

孔颖达《周易正义》：“取诸小过，以小事之用过而济物，杵臼亦小事过越而用以利民，故取诸小过也^⑧。”砍断木头做成杵，挖地做成臼。小过卦的上卦是震，下卦是艮。《说卦传》：“震，动也”。又云：“震，为雷”。《说卦传》：“艮，止也”。又云：“艮，为山……其于木也，为坚多节”。震在自然现象上是雷，五行上代表木，卦德为动；艮在自然现象为山，为石，卦德为静止。山上有雷，上动下止。木动于上，石承于下，乃杵臼舂米之象。

(二)关于住

1. “盖取诸豫”

系辞传：“重门击柝，以待暴客。盖取诸豫。”

《九家易》：“木囊(柝)者，两木相击以行夜也。……震为足，又为木，为行；坤为夜……夜行击木囊之象也^⑨。”孔颖达《周易正义》：“豫者，取其豫有防备^⑩。”朱熹《周易本义》：“豫，备之意^⑪。”设置重门，击柝夜巡，以防御盗贼的入侵。豫卦的上卦是震，下卦是坤。《说卦传》：“震，动也”。又云：“震，为足”。又云：“震，为雷”。《说卦传》：“坤，顺也”。又云：“坤，为地……其于地也为黑”。震在自然现象上是雷，五行上代表木，卦德为动；坤在自然现象上是地，是夜，卦德为柔顺。就自然现象而言：春雷一响，阳气开始上升，大地上的万物便复苏，呈现欣欣向荣的景象，这便是自然之豫；就人事现象而言，上位的决策者有所行动，在下位的实行者顺服，这便是一国之豫。所以豫的真谛是在于：上位决策者的举动要能顺乎民心，上下一心，而不是用百姓的劳苦来换取一人的享乐。而《系辞传》中会有“重门击柝，以待暴客”的意义有二：一从卦象而言，木在地上动，且时间是在夜晚，于是打梆人的形象便出现了，而打梆人的用意就是要避免盗匪危害人民，有预防的功用。二从豫卦的内涵而言，如果在上位者享乐惯了，百姓过着民不聊生的生活，那么便会有敌人的入侵，或是起义事件的发生，为了避免这种情形的发生，最好的方式便是要能体恤在下位者。

2. “盖取诸大壮”

系辞传：“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨。盖取诸大壮。”

朱熹《周易本义》：“壮，固之意^⑫”。上古时候，住在洞穴，或是在野外居住，后来为了躲避风雨，于是有了宫室的建筑。大壮卦的上卦是震，下卦是乾。《说卦传》：“震，为雷”。《说卦传》：“乾，为天”。震在自然现象上是雷；乾在自然现象上是天，天上打雷，便有风雨的迹象，因此开始有了建筑的观念。

(三) 关于行

1. “盖取诸涣”

系辞传：“剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下^⑬。盖取诸涣。”

《九家易》：“木在水上，流行若风，舟楫之象也^⑭。”惠栋《周易述》：“木在水上，乘风，舟楫之象也^⑮”。挖空树木做成舟船，削尖木头做成舟楫。涣卦的上卦是巽，下卦是坎。《说卦传》：“巽，为木、为风”。《说卦传》：“坎，为水”。巽在自然现象上是风，在五行上是木；坎在自然现象上是水。把上下的卦象组合起来，便是在水面上浮着一块木头，而当时又正吹着风，这很明显就是藉风乘船出海的表示，所以《系辞传》上便说此卦有“舟楫之利”。

2. “盖取诸随”

系辞传：“服牛乘马，引重致远，以利天下。盖取诸随。”

征服了牛，乘着马，用牛来拖运重物，用马来奔驰远地。随卦的上卦是兑，下卦是震。郑玄云：“震动也，兑说也，内动之以德，外说之以言，则天下之民慕其行而随从之，故谓之随也^⑯。”所以随的卦义是动而悦。进一步衍伸其内涵，女嫁夫为随，士投主为随，君受谏为随，政策的因时制宜，因地制宜，因人制宜，也是随的一种表现。因此随是夫妇君臣，决策者与实行者的关系。有良好的关系，便能家和，便能不受到阻碍地推行政策。

(四) 关于教育

1. “盖取诸夬”

系辞传：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察。盖取诸夬。”

孔颖达《周易正义》：“夬者，决也。造立书契，所以决断万事，故取诸夬也^⑰。”朱熹《周易本义》：“明决之意^⑱”。上古无文字，便结绳记事，当结绳记事不敷使用时，古圣人便发明书契。夬卦的上卦是兑，下卦是乾。《说卦传》：“兑，为口”。《说卦传》：“乾，为金”。兑在人身为口，乾在五行上代表金，古代的笔是刀笔，属于金属类，古圣人看了这个卦象，便有了上面说，下面写的方法，就成了书契。

(五) 关于政治

1. “盖取诸乾坤”

系辞传：“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治。盖取诸乾坤。”

虞翻：“乾为治在上，为衣；坤下为裳。乾坤万物之配，故以象衣裳。乾为明君，坤为顺臣，百官以治，万民以察，故天下治。盖取诸此也^①。”惠栋《周易述》注：“乾为衣，坤为裳，取乾坤用九用六之义，以治天下，而君臣上下各得其正，故天下治^②”。黄帝、尧、舜建立文物制度，百官各司其职，各尽其力，于是天下太平，无为而治。《说卦传》：“乾，为天……为君”。《说卦传》：“坤，为地……为众”。乾在自然现象上是天，在官禄上代表君，又象征衣的居上覆物；坤在自然现象上是地，在官禄上代表臣，又象征裳的在下含物。上衣下裳，君主开明，臣子柔顺，万事和谐，天下太平。

2. “盖取诸睽”

系辞传：“弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下。盖取诸睽。”

孔颖达《周易正义》：“取诸睽者，睽谓乖离，弧矢所以服此乖离之人，故取诸睽也^①”。朱熹《周易本义》：“睽乖，然后威以服之^②”。将柔韧的小木条做成弓，把木材削尖做成箭。睽卦的上卦是离，下卦是兑。《说卦传》：“离，为火”。《说卦传》：“兑，为泽”。离在自然现象为火；兑在自然现象为泽，而火的本质向上，泽的本质向下，两者背道而驰，因此有了物理学“弹力”的概念，于是便发明了弓矢。

(六) 关于丧葬

1. “盖取诸大过”

系辞传：“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺槨。盖取诸大过。”

孔颖达《周易正义》：“送终追远，欲其甚大过厚，故取诸大过也^①”。朱熹《周易本义》：“送死大事，而过于厚葬^②”。古时候的丧葬，埋葬在荒野中，不设立坟墓，也不植树。后世的圣人，才制订丧礼。大过卦的上卦是兑，下卦是巽。《说卦传》：“巽，为木”。《说卦传》：“兑，其余地也，为刚卤”。巽在五行上代表木，兑为地。木材在地之下，棺槨之象也。

三、古者包牺氏章和它书的比较

关于器物的发明，除了《系辞传》中十二“盖取”所言的“制器尚象”之外，其他的书也有类似

的记载,而创造者的名字有所不同,文字叙述也有简繁之别,将比较列之于下:

(一)《系辞传》和《世本》的比较^②:

| 系辞传 | 世本作篇 |
|--------------------------|----------------------------------|
| 包牺氏作八卦 | 无 |
| 包牺氏作罔罟 | 句芒作罗(一云:“芒作网。”)) |
| 神农氏作耒耜 | 垂作耒耜、作耨(又御览引“咎繇作耒耜”;又引“鲧作耒耜。”)) |
| 神农氏作市 | 祝融作市 |
| 黄帝尧舜(原文未指定那一个人,只得如此写)作衣裳 | 无 |
| 黄帝尧舜作舟楫 | 共鼓、货狄作舟 |
| 黄帝尧舜作服牛成马 | 胲作服牛,相土作乘马。謁作驾,奚仲作车 |
| 黄帝尧舜作重门击柝 | 无(但有“鲧作城郭”。) |
| 黄帝尧舜作臼杵 | 雍父作杵臼 |
| 黄帝尧舜作弧矢 | 挥作弓;牟夷作矢 |
| 后世圣人作宫室 | 尧使禹作宫室 |
| 后世圣人作棺槨 | 无 |
| 后世圣人作书契 | 沮诵、苍颉作书 |

“制器尚象”在我国的文明史上,是多么重要的一件事,为何这两本书所记载的,是如此地不同,实令人难以理解。而注世本的宋衷对于这个问题,也无法解决,所以只能说:句芒,伏牺臣。垂,神农臣。共鼓、货狄,二人并黄帝臣。胲,黄帝臣。相土、謁,皆黄帝臣。雍父,黄帝子(一本引作“黄帝臣”)。挥,黄帝臣。牟夷,黄帝臣。沮诵、苍颉,黄帝之史官。

这样的解释,便可知包謁、神农、黄帝虽非亲手创造,也是命令他们的臣子制作,如此一来,《系辞传》和《世本》的记载便不相冲突。但这其中仍是有漏洞存在,如:作服牛的胲,王静安先生证明他就是甲骨文中的王亥,是商人的先祖,那么他的时代便只能到夏代,而不能够到黄帝时。相土亦商的前祖,商颂里说“相土烈烈,海外有截”,则那时商的国势已盛,也不会过早。

(二)《系辞传》和《淮南子》的比较^②：

| 系辞传 | 淮南子 |
|------------------------------------|---|
| 神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下。盖取诸益。 | 古者剡耜而耕，摩蜃而耨，……民劳而利薄；后世为之耒耜耨耜，……民逸而利多焉。 |
| 剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，盖取诸涣。 | 古者大川名谷冲绝道路，不通往来也；乃为斲木方版以为舟航。 |
| 服牛乘马，引重致远，以利天下。盖取诸随。 | 故地势有不得相委输，乃为鞅蹄而超千里，肩荷 |
| | 负担之勤也，而作为之柔轮建舆，驾马服牛，民以致远而不劳。 |
| 弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下。盖取诸睽。 | 为犴禽猛兽之害伤人而无以禁御也，而作为之铸金锻铁以为兵刃，猛兽不能危害。 |
| 上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨。盖取诸大壮。 | 古者民泽处复穴，冬日则不胜霜雪雾露，夏日则不胜暑蛰蠹；圣人乃作，为之筑土构木以为宫室，上栋下宇以蔽风雨，以避寒暑，而百姓安之。 |

由上可见这两段的文字不但意义同，所用之词亦多同。《系辞传》写得简洁些，并且每件事都在易卦里找出一个根据。《淮南子》中写这段文字主要说明时代愈后则器物愈完备，困难愈少的一个概念。《系辞传》的作者便借它来说明卦象的神奇，以为一切文明皆发源于卦象，当包牺画卦时，已蕴藏了无数制器的原理，遂开神农、黄帝时灿烂的文化。基本上淮南子和《系辞传》的论点基本上是不同的。

四、古者包牺氏章之意义与价值

战国时候的人认为古史进化的观点是：“仰则观象于天，俯则观法于地。”这就是今天的天文学、地理学、地质学，是从事农业最基本的知识。“观鸟兽之文，与地之宜。”就是今天的动物学与植物学之原始朴素概念。有了丰富的生产，就必须有相辅相成的“交易”。“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所。”古时的“交易”，最早是以“以物易物”的方式进行；而我国至殷朝，商业已经有相当的规模。而后有注意居家安全的“重门击柝，以待暴客。”更进一步应用于攻防技术之发明，则为“弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下。”

对于人民的食、衣、住、行四大需要，在《系辞传》中也有所阐发。关于食：“作结绳而为罔罟，以佃以渔。”、“斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下。”、“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所。”、“断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济。”；关于住：“重门击柝，以待暴客。”、“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨。”关于行：“剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通。”、“服牛乘马，引重致远，以利天下。”关于教育：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察。”我国很早就有学校，虞舜时有庠序，夏时有东序，商时有东胶，汉名太学。《礼记·学记》：“古之教者，家有塾，党有庠，术有序，国有学。”

由此可见,我国自古以来对教育的重视。对于往生的人:“古之葬者,厚衣之以薪,葬之中野,不封不树,丧期无数。后世圣人易之以棺槨。”此为儒家慎终追远的表现。

古者包牺氏章之价值——在感受时代问题、生活需要。如从“作结绳而为罔罟”、“耒耨之利,以教天下。”到“易之以宫室”、“易之以棺槨”、“易之以书契”,都是在使生生的易道得到适切的“化裁”与“推行”,具体落实在文化活动中,使人们的生活突破困境。这就是所谓的“通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之。易穷则变,变则通,通则久。”

在文物、制度的基本理念上,易象提供了一些思考的端绪,或触发了一些联想的火花。如《益卦》,巽上震下,木动而利,有耒耨之象。《噬嗑卦》,离上震下,明而动,有日中为市之象。《涣卦》,巽上坎下,巽为木为风,坎为水,木浮于水上乘风,有舟楫之象;似此卦内含自然力之应用最为明显,乃生存进化智慧之高度发明。《小过卦》,震上艮下,山上有雷,上动下止。而震为木,艮为石,木动于上,石承于下,乃杵臼舂米之象。这是运用物理学上,以动力和静力结合而成有机体,应用力学上亦每以反作用力为正作用力,因此,我们可以说《小过卦》之含义,甚且为今日一切机械原动力之由来!《睽卦》,离上兑下,上火下泽,盖火性炎上,泽性卑下,乃背道而驰。古代的弓矢,便是运用背道而驰之理发生弹力,近代枪炮、火箭、飞弹,甚至太空梭的发射、升空,何者又非此原理的运用呢?因此易象在提供思绪、触发联想的作用是灵活的,也是不确定的,所谓“神而明之,存乎其人”(上传、第十二章),主观条件是重要的决定因素。虽然如此,对于易象的观想,有助于人文化成,这一点是可以肯定的。

古者包牺氏章在史学上的价值,是从蛮荒到文明的一段发展过程,明显从“渔猎”生活(“作结绳而为罔罟,以佃以渔。”)到“农耕”生活(“斲木为耜,揉木为耒,耒耨之利,以教天下。”;“断木为杵,掘地为臼,臼杵之利,万民以济。”),而中间更发展出简易的经济贸易型态(“日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所。”),在文明史上有不可磨灭的痕迹。

五、结 语

“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦”,此段的目的在于“以通神明之德,以类万物之情。”接着并列了十二盖取,以说明我国古代文明发展的过程。古圣人在创造器物、制度之时,皆取法卦象中的内涵;换言之,就是古圣人取法于自然、卜筮符号之象,以制作器物、制度。

古代的人对于历史的解释,太过于理想化,“制器尚象”之说,是一种文化起源的学说。《系辞传》中所谓“盖取诸某象”,正如崔述所谓“不过言其理相通耳,非谓必规摹此卦然后能制器立法也。”《系辞传》说:“易者,象也;象也者,像也。”所谓“尚象”,只是象而已,并不专指卦象,卦象只是象的一种符号而已②。

《系辞传》中的“制器尚象”,仍有其存在而不可磨灭的意义与价值,然也不需将古者包牺氏章看得太过于神妙,甚至加上附会之说来说来稳固其在易学上的地位,其所描述的是我国文明进展的过程,此为其存在最重要之宗旨。

(作者为台湾东吴大学硕士研究生)

注释

①李周龙,《周易系辞传的十二盖取》,《孔孟学报》第四十二期,1981年,第2页。

②许慎《说文解字》,书铭出版公司,1994年,第359页。

- ③清·孙星衍《周易集解》，上海书店，1988年，影印商务印书馆旧版本，卷九，第623页。
- ④同注③。
- ⑤《周易注疏》，上海古籍出版社，1995年，续修四库全书经部易类1，卷12，第472页。
- ⑥同注③，第624页。
- ⑦宋·朱熹《周易本义》，新文丰出版社，1979年8月，卷3，第372页。
- ⑧唐·孔颖达《周易正义》，上海古籍出版社，1995年，续修四库全书经部易类1，卷13，第268页。
- ⑨同注③，第627页。
- ⑩同注⑧。
- ⑪同注⑦，第373页。
- ⑫同注⑦，第374页。
- ⑬同注③，第626页。
- ⑭同注③，第626页。
- ⑮清·惠栋撰《周易述》，台北市：成文，1976年，清乾隆21年雅雨堂刊本影印，卷17，第589页。
- ⑯唐·李鼎祚辑《周易集解》，台湾商务印书馆，1996年12月，卷5，第101页。
- ⑰同注⑧。
- ⑱同注⑦，第374页。
- ⑲同注③，第625页。
- ⑳同注⑮，第586页。
- ㉑同注⑧。
- ㉒同注⑦，第373页。
- ㉓同注⑧。
- ㉔同注⑦，第374页。
- ㉕同注①，第18页。
- ㉖同注①，第20-21页。
- ㉗孙剑秋《〈易经〉中的体用哲学》，《易理新研》，台湾学生书局印行，2000年9月，第21页。
- ㉘胡适《论观象制器的学说书》，《古史辨第三册》，上海书店，本书据朴社1933年版影印，出版年不详，第86页。

参考书目

- 1.《古史辨第三册》，顾颉刚等编著，上海书店，本书据朴社1933年版影印，出版年不详。
- 2.《周易述》，清·惠栋撰，成文出版，据清乾隆21年雅雨堂刊本影印，1976年。
- 3.《周易思想新论》，宋承书著，三民书局，1977年1月。
- 4.《周易本义》，宋·朱熹，新文丰出版，1979年8月。
- 5.《周易理解》，傅隶朴著，台湾商务印书馆，1985年2月。
- 6.《周易今注今译》，南怀瑾、徐芹庭注译，台湾商务印书馆，1986年4月。
- 7.《周易集解》，清·孙星衍，上海书店影印商务印书馆旧版本，1988年。
- 8.《说文解字》，许慎，书铭出版公司，1994年。
- 9.《周易注疏》，上海古籍出版社，续修四库全书经部易类，1995年。
- 10.《周易正义》，唐·孔颖达，上海古籍出版社，续修四库全书经部易类，1995年。
- 11.《周易集解》，唐·李鼎祚辑，台湾商务印书馆，1996年12月。
- 12.《易传之形成及其思想》，戴琰璋著，文津出版社，1997年2月。
- 13.《周易系辞传研究》，王新华著，文津出版社，1998年4月。
- 14.《易理新研》，孙剑秋著，台湾学生书局，2000年9月。
- 15.《周易系辞传的十二盖取》，李周龙，《孔孟学报》第四十二期，1981年。

《易经·系辞传》中“天”观念与孟子心性论中的“天”观念之比较

□ 王涵青

一、前言

本论文的问题意识在于,首先,“天”观念在中国哲学的发展史上应该是一个很早便开始发展的观念,从天文学的研究角度上看,已经有学者认为“天”这个观念被作为一个哲学上被思考的概念是从天文学的发展上而来的,从天文学上实际的“天”的观念发展成一个抽象的权威的神的观念再发展到更抽象的形上的规律性的“天”的观念,是经历了一段非常长时期的演变形成的,且“天”观念的抽象性质在哲学的思辨上更引渡成“一、太一、道……”等概念,因此对中国哲学的发展而言,“天”观念应该是一个很重要的起始观念,是一个值得被讨论的观念。

第二,《易经》一书是经过时代的演变慢慢地从远古卜筮、占卜的用书,演变成一套企图涵盖整体存在界所有存有的一庞大体系建构的典籍,而且《易经》形成的时代正是“天”观念在从权威的人格神观念转变成形上的规律观念的重要时期。我们说《易经》的形成“时历三古,人经四圣”,也就是指《易经》一书经历了夏朝的连山易、商朝的归藏易至周朝的周易,从伏羲八卦、文王演易、周公爻辞、孔子赞翼,才形成了现在所谓的《易经》,亦即《周易》一书,虽然上述的《易经》的形成过程无法被证实,但此说展现了《易经》形成演变的过程,在这个演变的过程之中我们可以把《易经》分两个部分,一是卦爻辞的部分,即《易经》此书它原来的作用所在,它是用来帮助我们在生活行事上的占卜、决定事物的方法与忠告,是一套非常实用的技术,但是它背后隐藏着一套对整体存在界运行的解释作为其判准,此便导致《易经》另外一部分的形成,也就是易传的出现;易传起初被认为是孔子所作,此观念许多人均已提出质疑,如劳思光先生亦在其《中国哲学史》中对此说提出怀疑态度^①,易传不只经由一人之手且是经过了一段时间至秦汉之际慢慢地形成的作品,不过我们可以肯定的是一般都认为易传是一部以儒家为本位对卦爻辞做出解释的作品,因此在卦爻辞中的“天”观念与在易传中的“天”观念,是否会因为此两个部分形成的问题意识的不一致而有一些转变,即为一值得讨论的问题。

第三,易传是儒家藉着易卦爻辞讨论建构儒家形上学的作品,它们的出现以及形成应该是在孔子之后,孔子是儒家成德之学的境界展现者,孟子依孔子所展现的精神完成了孔子成德之学所应依据的理论,建立了心性论为中心的哲学体系,在“心性论”的讨论上主张“性善论”,因此如劳思光先生认为孟子理论以人的本性为出发点,而其对于“天”的观念只是一辅助性的观

念^②，但以“性善论”为其中心的思想，作者认为孟子的性善理论背后应有一个具道德意识的形上学意涵的“天”观念，作为其性善思想的预设，就如牟宗三先生认为中国形上学是“道德形上学”为中心的说法一样^③，因此在孟子的理论中，“天”或许只是一辅助性观念，但又是具道德意识的形上学意涵之天，然而“天”观念在儒家本位的易传之中又是如何被定位的呢？易传中出现很多“天”字，但它不见得就代表的道德意识的形上天，它又代表了怎样的意涵？孟子对孔子学说的完成其背后所依据的道德意志之“天”，与易传作为儒家本位形上学理论的建构中之天观念，其有何同异之处？又各自代表着儒家与《易经》怎样的本位意识而承现出来怎样的观点，亦是很值得讨论的地方。在此问题意识的脉络之下，作者决定以对《易经·系辞传》的“天”观念的探讨与建构为主体，进一步地将其与孟子的理论作一比较研究，完成此篇论文。

二、《易经·系辞传》中对“天”观念的探讨

本章开始对《易经·系辞传》中的“天”观念作探讨，首先作者在这里厘清此章探讨的方向与脉络，在前言中便有提到《易经》形成的时代正是“天”观念在从权威的人格神观念转变成形上的规律观念的时期，中国哲学形上学概念的形成已形成一种共识，通常被认为是由一些原始信仰与原始哲学观点中发展出来的，在原始的信仰与哲学观点中常出现人格天的观念，其作为存在界运行的依据与规律，它是一种具人格意志的至上神的观念，这种人格神的观念在哲学思维的发展中慢慢地形成纯粹本体的没有人格意志的形上规律，且对于这种形上规律的名称也有不同的改变，形成“道、一、太一……”等概念，而这种概念的发展与转变的时期正是《周易》此书形成的时期，因此在讨论《易经·系辞传》中的“天”观念时，我们应该注意到下面几个不同的脉络，第一是要先厘清我们所谓的“天”观念的定位为何？因此作者会先讨论最原始的在《系辞传》的文章中有“天”此字的段落中，其“天”的定义为何？其与卦爻辞中的“天”观念有什么不同？然而我们刚才也说到《易经》是在“天”观念的转变期所形成的经典，所以，第二，作者要探讨《易经·系辞传》中“天”的形上学意涵是否被转移到其他的概念上，这些转移后的概念形成了怎样的一个易传哲学中儒家本位的形上学理论。

（一）《系辞传》中的“天”观念

作者在此先讨论在《易经·系辞传》中的有讲到“天”这个字的段落里面，“天”这个字被当作怎样的一个意涵来使用，在系辞上传中讲到“天”这个字的段落共十段五十七个字，系辞下传则有七段共二十四个字，这些“天”字在使用上有何意涵，就是在此要先被讨论的问题。前面讲到《易经》的形成时代也是中国哲学史上“天”观念转变演化的时期，在易卦爻辞中使用到“天”这个观念时多半还是比较原始的用法，我们可以把在卦爻辞中的“天”观念归为两个部分，第一，天为天空，即万物所存在自然的天空，如“飞龙在天，利见大人”《易经·乾九五爻辞》所讲到的天就是指我们存在生活的自然的天空；第二，天也显示了人格神至上神的观念，即人格天的观念，如“自天佑之，吉无不利。”《易经·大有上九爻辞》^④。易传中的“天”观念则并不像在卦爻辞中如此的单纯只有上述的两种观点而已，基本上作者认为在《系辞传》中使用到“天”这个字的段落，“天”这个字在不同的段落中会产生不同的涵义，这种概念使用定义上的不一致一直是中国哲学发展中的特点，这个特点使得我们在讨论中国哲学的任何作品时，都要具有准确的分析其在使用某一哲学概念时此概念的定义与内涵为何，才不会在诠释此作品时产生解释上的谬误，

下面作者便企图对《系辞传》中有“天”的段落中的“天”观念作分析：

1. 自然之天：

“天”仍然被当作天空的意思而使用，指的是万物存在生活的自然空间，这个承载着所有的存在的地方，而且此用法亦常常与“地”字连用，以“天地”代表万物生活的自然空间。我们可以在下面所举的例子中看到这样的使用。

在天成象，在地成形，变化见矣。《易经·系辞上传·第一章》^⑤

夫易，广矣大矣！以言乎远，则不御；以言乎迩，则静而正；以言乎天地之间，则备矣。
《易经·系辞上传·第六章》

古者包牺氏之王天下也，……。《易经·系辞下传·第二章》

2. 自然之天进一步的引用：

延续第一个“天”观念的使用，《系辞传》中在使用“天”这个字时，还有一种作者认为它并没有表达某些哲学意识，还没有转变成具哲学意涵的观念，而是依自然之天的观点，当《系辞传》说到天地之中的某些事物时，便会用“天下之……”来表达整个自然世界之中的某些特定的事物的全体，如“天下之动”、“天下之象”等，在此便引用其中的几段文字作为例子。

圣人有以见天下之赜，而……。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。系辞焉，以断其吉凶；是故谓之爻。《易经·系辞上传·第八章》

夫易，圣人之所以极深而研几也。惟深也，故能通天下之志；惟几也，故能成天下之务；惟神也，故不疾而速，不行而至。《易经·系辞上传·第十章》

子曰：“夫易何为者也？夫易开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故，圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”《易经·系辞上传·第十一章》

日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。《易经·系辞下传·第二章》

上面所节录的文章中对“天”观念的使用即是一种表达天下中的某些事物或某些概念的全体，在这里我们可以先不要讨论这些段落真正的主旨在说如“爻”是如何出现的，或是说明《易经》成书的作用是什么，或是《易经》的作用在哪，这里只是纯粹的让我们了解，在《易经·系辞传》中第二种对“天”观念的使用是如此的。

3. 人格天：

接下来作者就进入对“天”的使用比较抽象的段落上来讨论，前面作者所引用张立文所论

在卦爻辞中天有人格天的天神的观念,在《系辞传》中有没有出现,基本上作者认为在《易经·系辞传》中使用到“天”这个字时,人格神的天神观念已经被淡化了,在《系辞传》中对“天”的诠释并没有人格神的味道,而是强调一更抽象化的形上观点,即强调一本体的规律,如果要仔细的寻觅在系辞传中的人格天意涵,大概还是只能用作者在上面对卦爻辞的人格天意涵作解释的例子“自天佑之,吉无不利”此句,代表易经系辞传中人格天意涵的段落。举例如下:

是故,君子所居而安者,易之序也。所乐而玩者,爻之辞也。是故,君子居则观其象,而玩其辞;动则观其变,而玩其占。是以自天佑之,吉无不利。《易经·系辞上传·第二章》

神农氏没,黄帝、尧、舜氏作,通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之。易穷则变,变则通,通则久。是以自天佑之,吉无不利,黄帝、尧、舜,垂衣裳而天下治,盖取诸乾坤。《易经·系辞下传·第二章》

总而言之,“自天佑之,吉无不利”这一句话的意涵是说能得到天的保佑,因此会吉祥没有不利,在系辞上传第十二章中有说到“子曰:‘佑者助也。天之所助者,顺也;人之所助者,信也。屡信思乎顺,又以尚贤也。是以自天佑之,吉无不利。’”这里不但谈到《系辞传》中另外一段“自天佑之”的文章,还说明了“自天佑之,吉无不利”的意涵,佑表示帮助的意思,也就是说天会帮助人,这种帮助的意思便呈现了某种应该是属于人的意志才会有行为,而天会帮助人,所以天亦含有这种原本出现在人身上的人格意志,因此说这里是人格天的意味比较重的段落。

4. 形上规律之天:

接下来便要谈到《系辞传》中对“天”更抽象的使用,也就是把“天”当作一形上学的规律来看,具有本体的意含,虽然《系辞传》中并没有很明显的使用“天”这个字作为形上学的规律,而可能还使用了其他的语词来表示此一规律,但作者认为很多段落使用“天”作为表述字时,它确实蕴含着一形而上的规律的意蕴在其中。我们可以找到下面的例子:

易与天地准,故能弥纶天地之道。……与天地相似,故不违。知周乎万物,而道济天下,故不过。旁行而不流,乐天知命,故不忧。安土敦乎人,故能爱。《易经·系辞上传·第四章》

天地之大德曰生,圣人之大宝曰位。《易经·系辞下传·第一章》

“易与天地准”说明《易经》中所阐释的道是以天地的道理为准则的,“天地之大德曰生”说明天地最伟大的德行便是“生”,即使万物能生生不息的运行变化,这些对于“天地”的使用,作者认为基本上已蕴含认为整体存在界有一普遍的规律存在的意思,而从天的形上规律下达至人,作为在世存有者我们便要“乐天知命”,也就是要了解接受天的法则,才可以知道整体存在界运行变动的必然性,便不会忧于这种变化。

此外《易经·系辞传》中还使用了“天道”这个观念,虽然这一段文字不是在说明天道的内容、其运行的规律为何,而只是在论述时使用了这个名词,但这里仍然展现了“天”观念在《易经·系辞传》中作为一比人格天更抽象的形上规律的一面。

易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。《易经·系辞下传·第十章》

5. 天地数：

“天”观念在《易经·系辞传》中基本上有上述四个意涵，这四个意涵也就代表“天”此一观念在中国哲学的发展中，从自然之天到人格天到具本体意义的天的愈见抽象的愈见哲学意味的演变过程。然而作者认为在《易经·系辞传》中所表达的“天”观念还有一个比较特别的例子，我们可以将其独立出来讨论，即把“天、地”与“数”的观念联合运用形成占卜所运用的数字，“天地数”的观念在中国哲学中也是一个很重要的观点，中国人把数字的观念抽象化与天地联结形成一对宇宙生生不息的运行做出合理解释的理论，进而运用到占卜上，“天”代表奇数为阳，“地”代表偶数为阴。在《易经·系辞传》中我们便可以看到这种对“天”字的使用法。

天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数，五十有五，此所以成变化而行鬼神也。《易经·系辞上传·第九章》

(二)《系辞传》中“天”的形上意涵的转移

接下来便要讨论“天”观念原本被赋予的本体的形上规律，在《系辞传》中有了怎样的转移，我们可以在上面一段的论述中发现，“天”已被准确的当作一本体意义的规律来使用，但是在《易经·系辞传》中还可以发现其他的对整体存在界运行发展规律的说明，并不是使用“天”这个观念来讨论，这样的讨论，在《易经·系辞传》中最明显的便是“太极”与“道”此二概念的使用。以下作者便分别讨论“太极”与“道”此二具形上规律意涵的概念在《系辞传》中的含义，以及它们与“天”观念的关系。

1. 太极：

太极此概念在易传中只出现一次，但在这段论及太极的段落中所表现的太极之意，是非常值得讨论的。

是故，易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。《易经·系辞上传·第十一章》

这一段文章一方面它告诉大家易形成的过程是由太极至两仪(阴阳)至四象(太阴、太阳、少阴、少阳)至八卦(乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤)一步步的演变而成，另一方面，它亦显示了一宇宙生成的过程，为一宇宙生成理论，易传中有许多儒家本位的宇宙论，这里便是一个例子，但是在易传中论及到“太极”的只有这一个段落，因此“太极”此概念在此尚未被明确的显示出其完整的意涵，我们只能大概的了解“太极”是表示一阴阳未分，宇宙还未被开始创造的一个阶段，且太极产生两仪，即分化了阴阳，因此“太极”基本上含有创生的意义，为创生万物的根源，这是可以

肯定的,由此我们可以了解,之前古人对于“天”观念的这一方面的形上意涵在《易经·系辞传》中确实有转变到“太极”此一观念,不过这里对“太极”论述的不多,下面作者将讨论到“道”此概念,可以显示更多这方面的转变。

另外,此处还有一必须被注意到的问题,即关于“易”这个字的使用问题,此篇引文开头便提出“易有太极,是生两仪……”我们可以说在这里“易”这个字被当成一形上学的概念而使用,“易”包含了“太极”,太极生两仪,如此层层下溯形成整体存在界,作者认为基本上“易”这个字本身在《周易》中确实是有着形上学的意涵,但是确又不只具有这样的意涵,“易”这个字本身便被当成许多意义使用,而不只有形上学的规律义,所以作者并没有特别的标出“易”这个字代表形上学意义的一面成为一个段落,而在此作一补充而已。

2. 道:

“道”概念被作为一个形上学的概念来使用是从老子开始,自此之后“道”便成为中国哲学的核心范畴,我们可以在《易经·系辞传》中清楚的看到“道”概念的使用,当然我们可以说这是代表儒家思想的易传受到道家思想的影响与融合,让儒家的学者在企图为儒家的成德之学建立形上学的基础时,使用了原本为道家所用的“道”概念,建立了儒家的形上学体系,但作者认为其实形上学体系的建立在一哲学理论的发展中是一必要的过程,不见得是因为儒家的人道为中心的观念受到道家天道为中心的观念影响才会有此儒学发展的过程,而是理论发展上的必然。

一阴一阳之谓道。《易经·系辞上传·第五章》

形而上者谓之道,形而下者谓之器。《易经·系辞上传·第十二章》

“道”概念在《系辞传》中就如同前面所提到的“太极”的概念一样,是作为一形上学的本体,前面说“易有太极,是生两仪”,两仪即阴阳,这里又说“一阴一阳之谓道”,其实可以说在《易经·系辞传》中“道”与“太极”讲的是同一个创生世界且为世界运行的规律的本体,而且在《系辞传》中对“道”概念的论述是比“太极”还要清楚的。

3. “太极”与“道”的意义及其与“天”观念的关系:

由于易传的产生年代是处于“天”观念演变转换的重要时期,在此时“天”的形上意涵转换至其他的概念上,如“太一、道、太极……”等概念,因此我们可以在易传中明显的看到这项特点,基本上作者认为当“天”观念的形上意涵被转移到其他的概念时,中国的思想家在论述其哲学体系时,仍然会将“天”观念与其核心的形上观念混合使用,不只在易传中有此一情况。另外非常重要的一点是在《易经·系辞传》中的“天”(道、太极)观念,是一具道德意义的形上学理论,由对天道理论的建立为人道在世间运用的基础^⑥,由于这一点因此我们说易传是以儒家为本位对儒家作形上理论建构的作品。我们还可以在《易经·系辞传》中找到这样的例子:

天地之大德曰生。《易经·系辞下传·第一章》

阴阳和德,而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。《易经·系辞下传·第六章》

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知；故君子之道显矣！显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！《易经·系辞上传·第五章》

三、孟子哲学理论中对“天”观念的定位

本段作者针对孟子哲学理论中对“天”的定位作一说明，再进一步的寻找孟子性善论背后的形上学所预设的道德形上天观念是怎样的一个预设，便可以作为下一章以此为基础与上一章所论述的《易经·系辞传》中的“天”观念作一比较，了解孟子与《系辞传》中对“天”观念认识的脉络，以及其背后所具的问题意识，又分别代表了孟子性善论中心与易传怎样不同的本位及定义。

（一）“天”观念在孟子哲学中的地位

“天”观念在孟子哲学的地位的讨论在当代的几位哲学家中有很大的差异，如劳思光先生认为“天”观念在孟子哲学中只是一辅助性观念，孟子在谈“天”时所重视的是政治问题上如何借着对“天”的某种诠释而解决实际的政治问题，且以民心释天意，削减“天”观念的分量，与孟子的主要思想无关^⑦；但若从牟宗三先生的理解上看，则认为儒家不只是讲应当不应当的问题而不涉及存在的问题，如孔子虽然不以哲学家建构体系的方式讲道理，但孔子的智慧可以通过“天”观念透射到存在，因此儒家是有一个“天”来负责存在，且孔孟的性一定是和天相通的，而中庸、易传则是直接在存在这个面向上发展，成为儒家道德形上学最好的注解，因此儒家是从道德上讲形上学^⑧。这两位先生的学说因为它们所关心的诠释方法的不同使其对“天”观念存在于儒学中的地位的看法亦有很大的不同，而作者认为当我们在理解一儒学体系时，我们必须对其哲学体系作全面性的了解，因此在理解孟子的哲学思想时，我们当然不能忽略了其形上学的部分，因此在此作者是以认为儒家有一“道德形上学”预设的观点的基本态度为论述孟子哲学的基本立场为主，说明孟子哲学中对“天”观念的使用角度以及其道德天的预设。

在卢雪崑著的《儒家的心性学与道德形上学》一书中，基本上它是循着牟宗三先生的脉络，认为儒学通过“天”的观念透射到存在，而孔孟均有超越意义的“天”的观念，且在此书中，他亦同作者在上一章整理《易经·系辞传》的作法一样将孟子一书中所有论述到“天”这个字的段落中，其“天”字在此段落中是作何种意义的用法，作了详细的整理，孟子全书使用“天”这个字共八十一处，在这些“天”的使用上可以分成五种含义，（1）自然之天；（2）命运之天；（3）具宇宙主宰观念的人格天；（4）固有义的天；（5）客观的超越意义的“天”观念^⑨。在此我们必须先说明所谓“固有意义的天”与“客观超越意义的天”的不同，在此书中说明到“凡固有而定然如此者即说为是天”，如“天爵”、“天之所与我者”这样的例子，而在作者的观点上会认为，若是在这个观点的说明上没有更清楚进一步的说明，我们很难了解所谓“固有义的天”到底是怎样的意涵，从“天爵”或是“天之所与我者”这样的例子上来看，天似乎有一种可以规定人的行为的一种在人之上的定位，但是这样的对于天的定位，作者认为其实也可以被归类道具宇宙主宰的人格天的定位上而被归类，那是否便不需要这里的固有义的天这一个归类，基本上此书作者会提出这样

的一个归类是从牟宗三来的,在牟宗三的《圆善论》中有提到认为所谓客观的超越意义的“天”是天道之天,是天命不已之天,与“天爵”的天是完全不同的,“天爵”的天是定然的固有的终极的^⑩,因此作者认为牟先生这里讲的“固定定义的天”是说孟子的“天”观念中产生的一种以“天”为最高概念的以天为整体存在界运行规律的观念,如此便产生了一套以形上学为中心的学说,而道德理论是依此形上学的规律产生的,但牟宗三先生认为儒家哲学并不如此,上面所陈述的观念或形成一套“形上学的道德学”,但儒家所谈论的是一套“道德的形上学”,此二者是不同的,关于这两种对“天”不同的分判,作者认为在的《心体与性体》一书中牟先生企图分判从“周濂溪、张载、明道”一路的理论脉络与“伊川、朱熹”这一路的理论脉络的差异时,有很明显的展现^⑪,而上面所说的“客观的超越意义的天”也就是其所谓的“道德的形上学”的理论建构下所产生的“天”的观念。

(二)孟子哲学中“天”所具的道德形上意涵

孟子讨论到具道德意识的形上意涵之天的观念,最明显的地方即是《尽心篇》开头的一段文字。

孟子曰:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”《孟子·尽心上》^⑫

“尽心、知性、知天”与“存心、养性、事天”两组观念,即说明了由“心”到“性”到“天”的一组道德形上学的概念以及在此概念下如何从存心养性的功夫上达天道的过程。孟子认为人有“是非、辞让、恻隐、羞恶”四端心,为人的价值自觉心,而人因为具有这种价值自觉,因此在人性的本质上我们可以说人基本上是“性善”的,这种人性善的本质是人所独有的而不是指整体存在界共有之本性,但人为什么会有这四端心?孟子认为四端心是人存在所本有的道德价值自觉,而且这种道德价值的自觉应该是上通于天的,应此天作为一创生整体存在界且为整体存在界运行的规律的意义下的形上天观念,亦应该是一具道德价值自觉的“道德天”,而且以孟子的性善论中心观点来看,“天”会有这样的意义应该是由人的道德的创造性之真性而被证实,因此牟宗三先生说“儒家说天道创生万物,这也是对于天地万物所作的道德理性上的价值的解释,并不是对于道德价值作一存有论的解释。”^⑬由此脉络儒家建立的是道德形上学而不是形上学的道德学,作者认为这也可以说明为什么孟子是从“尽心、知性”说到“知天”以及从“存心、养性”说到“事天”这样的理论脉络。

四、《易经·系辞传》中的“天”观念与孟子“天”观念的比较

在上两章的说明整理中,在此我们可以将《易经·系辞传》与孟子中的天观念分别归类如下:

《易经·系辞传》

- (1)自然之天。
- (2)自然之天进一步的引用。
- (3)人格天。

(4)形上规律之天。

(5)天地数。

孟子

(1)自然之天。

(2)命运之天。

(3)具宇宙主宰观念的人格天。

(4)固有义的天。

(5)客观的超越意义的天。

此二者中的前三者基本上作者认为它们均是类似的对“天”观念的使用方法,这种对“天”观念的使用来自于中国思想上的原始观念、天文学等处,在中国哲学大多数的著作当中,我们基本上都可以寻找到这样的一种著述及使用方式,在《易经·系辞传》与孟子当中亦出现了如此的方法,因此这样的一种观念在《易经·系辞传》与孟子当中并不是核心的,作者便不再多论。至于《系辞传》中“天地数”的概念则是《易经》其作为一套占卜吉凶之方法理论所产生的一以“数”为基本方法而形成的一套理论架构,这是在其他的儒家作品中没有的理论,是《易经》所独有的,这样的说法在历代以易经为中心的注易解易作品中,亦形成各种不同的诠释体系,然而关于此方面的问题,亦不是作者在此欲讨论的核心,因此亦不再多论。另外孟子所说的“固有义的天”指的是一种以形上学为优先性的哲学体系中其“天”观念作为一最高概念范畴所应具有的地位,在这样的脉络下,作者认为其所指之“天”的意义是很相似于《易经·系辞传》的“形上规律之天”的观念,且由这样的观点我们可以试图厘清《易经·系辞传》以及孟子的理论,各代表着儒家怎样的一种本位意识所形成的理论。

因此首先在上面对孟子“天”观念的整理中,我们可以独立的标示出“客观的超越意义的天”这一个观念;孔子标出“仁”观念作为儒家哲学的开端,而孟子则继承孔子以“仁”为中心的成德之学,并且欲进一步的发展,他以“性善”理论说明为何人具有成德之可能性,当他一步步的追寻成德之可能的背后依据时,他认为这种人之所以能成德之可能性是人天生本有的道德价值自觉,但是人天生所有的价值自觉心又是从何而来?人内在的价值自觉心有作为人能有此价值自觉的依据的根源吗?在思考此问题时,孟子虽然没有明确的形成一套形上理论作为人内在价值自觉的依据以说明此一问题,但在其著作中我们仍然可以发现一些他预设了一具道德意识的形上天观念,最明显的证明便是在上面讨论孟子的章节中所举出的“尽心、知性、知天”这样的脉络;此外,这样的一个形上学的预设与孟子的心性论并不是冲突的,在孟子哲学理论中的形上道德之规律,完全必须是因为人的道德自觉心才能被体证,除了人的价值自觉以外,整体存在界中没有其他的事物可以证实“天”具有这样的意义,因此天与人的关系在孟子的理论中“天”并不是作为纯粹主动的形上规律而规范着整体存在界包括人存在的一切运行与选择,人视自己是更高层的存有是因为人有一不同于其他动物的能力,人有内在的道德价值自觉,“天”的道德规律与人的价值自觉是双向的而不是单独的“天”在规范着人,因此对人而言,重要的是要如何下功夫达到成德的境界与天合一,因此虽然孟子的哲学理论预设着道德天,而人的自觉与主动性对孟子而言仍是非常重要的。

接下来便将对于《易经·系辞传》中对“天”观念的讨论设定在“形上规律的天”上,在儒学本位的易传理论中,建立了代表儒家意识的本体论与宇宙论的理论,而从前面章节中对于《易经·系辞传》中“天”观念的分析中,“形上规律之天”便代表着儒学本位的本体论建构的一核心概念,如在牟宗三的理论中,认为易传是儒家道德形上学初步建构的完成,儒家哲学从“孔子、孟

子、中庸、易传”的发展,理论逐渐的圆融完善,且他对于易传的认知与观点亦清楚的被放在他处理孔孟儒学以及宋明理学的观点上被使用,如其在《圆善论》中以孟子《尽心篇》讲“心、性与天与命”这一章时,引用了“大人者与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗为,后天而奉天时。天且弗为,而况于人乎?况于鬼神乎?”《易传·乾·文言》这样的一段易传中之文字作为旁证^④,将易传视为道德形上学的一种初步的建构。

基本上作者认为易传中的形上天观念是一种类似于牟宗三先生在分析孟子的“天”观念中举出的所谓的“固有义之天”的观念,这样的看法与牟先生原本的理论存在着某方面的差异,这样的差异是因为作者认为《易经·系辞传》中的形上理论与孟子有一很大不同,即孟子强调心性,从人的功夫修养观点出发再讨论到道德之天,但是《易经·系辞传》对道德天的建构并没有依靠这样的观点,“一阴一阳之谓道”、“天地之大德曰生”这样的理论脉络,或是“易有太极,是生两仪……”这样的脉络,作者认为它是直接的对于形上学理论的建构,它直接定义出形上的规律,讨论了形上规律的内容,在“天地之大德曰生”后它才说“圣人之大宝曰位”,在“一阴一阳之谓道”之后才说“继之者善也,成之者性也”,另一方面,在《易经·系辞传》中除了可以看见“天”这样的形上理论之建构,甚至出先“道”与“太极”的观念,也是形上学理论建构的代表性观念,但对牟宗三先生而言却是把“孔子、孟子、中庸、易传”看成一系列的儒家基本理论的构成,以此为基础形成了其自己以“道德形上学”为中心理论的方法论架构,再将此架构放到各个哲学理论中作为评判此理论的基准,但我们去除此种眼光便可发现《易经·系辞传》与孟子理论所建构论述的架构与脉络还是存在着某些基本上的差异,孟子哲学是基于欲为孔子以“仁”为中心的道德哲学找一背后基础,形成其一“性善论”为中心的哲学体系,而《易经·系辞传》则是依循孔孟心性论的成德之学,欲更进一步确实的建构出其背后所依据形上学架构,因此形成一套以儒家价值意识为本位而对儒家道德形上学理论建构的初步完成。

(作者为台湾辅仁大学哲学研究所硕士生)

注释

①请参见劳思光著《新编中国哲学史(二)》,台北:三民 1996 年增定八版,第 72 页:“然略考易传各篇之内容,即可知不唯此各篇非孔子所作,且根本不出于某一人之手。其中资料来源极为繁杂;或重复,或冲突,根本不是一完整理论。盖是取战国至秦汉之杂说编纂而成”。

②请参见劳思光著《新编中国哲学史(一)》,台北:三民 1996 年增定八版,第 202 页:“当吾人取哲学史之角度,而详审资料及史实时,实不见‘天’观念在孟子思想中有何重要地位;纯就理论关连看,孟子之说亦并不须涉及‘形上天’。依此,吾人即可说,‘天’观念在孟子思想中,只是一辅助性观念;倘除去此观念,孟子之主要理论并不受影响。”

③请参见牟宗三著《中国哲学十九讲》,台北:学生 1983 年初版,第 79 页:“我们要知道,儒家主要的就是主体,客体是通过主体而收摄进来的,主体透射到客体而且摄客归主。所以儒家即使是讲形而上学,它也是基于道德。”

④请参见张立文主编《中国哲学范畴精粹丛书(天)》,台北:七略 1996 年初版,第 34~35 页。

⑤请参见《易经读本》,台北:学海出版社 1971 年三月初版。

以下本文所引用之易传原文均参见此版本。

⑥请参见钱逊著《先秦儒学》,沈阳:辽宁教育出版社 1992 年 6 月 2 版,第 203~204 页:“《易传》则是把人的积极有为,自强不息,建立在对天道的认识的基础之上,建立在对天地运行不息,万物生生不已的认识基础之上。这也反映了《易传》从天道引出人道的思想特点。”

⑦请参见劳思光著《新编中国哲学史(一)》,台北:三民 1996 年增定八版,第 202 页:“首先,孟子之思想,以心性论为中心;落至政治生活上,乃形成其政治思想。宇宙论问题及形上学问题,皆非孟子留意所在。故谈

及‘天’时,最重视有关政治问题一面之说法;但其理论立场则是以‘民心’释‘天意’;故并非提高‘天’对政治生活之重要性,实是削减‘天’观念之分量。其次,古代流行之‘人格天’观念,在孟子语言中亦有时出现,但与其主要思想无甚关联。……另一面,孟子之心性论,全建立在‘主体性’观念上,无论其论证强弱如何,处处皆可以离开‘形上天’之假定而独立。则‘天’观念在孟子思想中并无重要地位,似亦无疑。”

⑧请参见牟宗三著《中国哲学十九讲》,台北:学生 1983 年初版,第 75—79 页。

⑨请参见卢雪崑著《儒家的心性学与道德形上学》,台北:文津出版社 1991 年初版,第 73—74 页。

⑩请参见牟宗三著《圆善论》,台北:学生 1985 年初版,第 132—133 页:“‘天’是超越意义的天,是个实位字,即天道之天,天命不已之天,与天爵之天完全不同。天爵之天是个虚位的形容词,落实于仁义忠信上说天爵,说良贵,天即定然义。说天理,天伦亦是如此。说‘此天之所与我者’亦是如此,即固有义。凡固有而定然如此者即说为是天—以天形容之。即使说天爵是上天所赐给我的贵,说心之官是上天所赋予我者,说天理是上天所规定的理,说天伦是上天所规定的伦,这样说亦无实义,只表示凡此等等是本来如此者,是定然如此者,其本身即是终极的。”

⑪请参见牟宗三著《心体与性体》,台北:正中 1990 年初版,第 42—60 页。

⑫请参见孟子著、史次耕注译《孟子今注今译》,台北:商务 1973 年 2 月初版,第 345 页。

⑬请参见牟宗三著《圆善论》,台北:学生 1985 年初版,第 134 页。

⑭请参见牟宗三著《圆善论》,台北:学生 1985 年初版,第 139—142 页。

参考书目

- 1.《易经读本》,台北:学海出版社,1971 年 3 月初版。
2. 孟子著、史次耕《孟子今注今译》,台北:商务,1973 年 2 月初版。
3. 孙振声《白话易经》,台北:星光,1995 年 11 版。
4. 朱伯崑《易学哲学史》,台北:蓝灯,1991 年 9 月初版。
5. 劳思光《新编中国哲学史(一)》,台北:三民书局,1995 年增定八版。
6. 劳思光《新编中国哲学史(二)》,台北:三民书局,1995 年增定八版。
7. 李杜《中国古代天道思想论》,台北:蓝灯,1992 年 9 月。
8. 曾春海《易经哲学的宇宙与人生》,台北:文津,1997 年初版。
9. 向世陵、冯禹《儒家的天论》,济南:齐鲁书社,1991 年 12 月初版。
10. 钱逊《先秦儒学》,沈阳:辽宁教育出版社,1992 年 6 月 2 版。
11. 王新华《周易系辞传研究》,台北:文津,1998 年初版。
12. 杜保瑞《功夫理论与境界哲学》,北京:华文出版社,1999 年 8 月初版。
13. 张立文《中国哲学范畴精粹丛书(天)》,台北:七略,1996 年初版。
14. 卢雪崑《儒家的心性学与道德形上学》,台北:文津,1991 年初版。
15. 杨泽波《孟子性善论研究》,北京:中国社会科学出版社,1995 年 5 月。
16. 牟宗三《中国哲学十九讲》,台北:学生,1983 年初版。
17. 牟宗三《圆善论》,台北:学生,1985 年初版。
18. 牟宗三《心体与性体》,台北:正中,1990 年初版。
19. 严炳罡《整合与重铸—当代大儒牟宗三先生思想研究》,台北:学生,1995 年初版。

《周易》“时”“位”观与中华人格

□ 张 宜

《周易》是中华民族的一部“智慧书”，其中的许多观念对整个中华文化具有重要的开创性意义。“时”与“位”就是这样的两个观念。历代的易学家对于这两个观念都给予了相当的重视，进行了着力探究。但在当代，尤其是近十年的《周易》研究中，研究者对于这两个观念都较少涉及。在我看来，无论是在“《周易》史”还是在“周易文化”的研究中，“时”与“位”的观念都具有重要的意义。不仅如此，它们在讨论中华文化，尤其是中华民族所特有的人格精神时，更具有源初的意义。本文旨在从文化的角度对《周易》中的“时”“位”观念及其对中华人格的形成的影响作一番考察。

一、《周易》中的“时”“位”观念

《周易》是中华民族最为古老的文献之一，被誉为“群经之首”。《周易》分《易经》和《易传》两部分。其中，《易经》包括卦名、卦辞、爻题和爻辞；《易传》包括汉儒称之为“十翼”的上下《彖》、大小《象》等七种十篇，都是后人对《易经》的解释之词。在构成《周易》的这些文本（尤其是《易传》）中，“时”“位”观念频繁出现，它们可以说是《周易》的两大基本观念。

《周易》中的“时”大致可分为两种类型，一类是对自然界中时间流转、四季变化的描述，如：“观天地之神道，而四时不忒”（《观卦·彖传》），“变通莫大乎四时”（《系辞上传·第十一章》）等，这一类“时”都是对外在自然界变动规律性的归纳总结，故可以解释为时间、时辰、时节等；另一类“时”则是对人事活动的概括，如：“君子藏器於身，待时而动，何不利之有？”（《系辞下传·第五章》），“损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行”（《损卦·彖传》）等，这多是强调社会活动的规律性，故可以解释为时务、时局、时势等。

这两类“时”的观念的形成方式是各不相同的。表示自然时序的“时”是直接得之于对自然的观察，即所谓“仰以观于天文，俯以察于地理”，“观乎天文，以察时变”（《贲卦·彖传》）。此处的“天文”二字尤为重要，古人对于四季变迁的观念就来自于对天之“文”，即星相、云霞、雨雪、霜降等的直观感受。他们就是从这种直观感受中抽取了“时”的观念，作为他们对外在自然进行解释和把握的方式。从某种意义上讲，这也是一种科学的体察方式。古之人又将这种对自然时间性的体察方式运用于社会，“与四时合其序”，以对待自然界变化的方式来对待社会变化，从而将“时”的观念从自然界扩展到了人类社会。虽然人类社会的运动发展规律与自然规律不能等量齐观，但是在“变动不拘”这一点上，两者有着共通的结构。《周易》就是在对这种内

在变化规律的把握上将“时”这一观念运用于人类社会的。

再来看《周易》中的“位”。“位”在《周易》中也有两层含义：一者是“爻位”之“位”，即以“—”和“--”作为基本符号的排列组合方式；另一者，是与“人之所立”之“时”相对应的“人之所立”之“位”。“爻位”之“位”，有“初、二、三、四、五、上”之分，以示爻与爻之间的联系与活动；“人之所立”之“位”则也多与“君子”等相联系，如“君子进德修业，……是故，居上位而不骄，在下位而不忧。”（《乾卦·彖传》）及“贵而无位，高而无民，贤人在下而无辅，是以动而有悔也。”（同上）。两者与物理中的表示空间的“位”不同，都与点、线、面、体的关系无关。因此，不能作“空间”理解。

作为爻位的“位”，表示事物在同一卦中不同阶段上状况，一卦中的六个爻象征着六个不同的位置，对于分居各位的阴爻阳爻而言，就有“中位”、“正位”之分，又有“当位”不“当位”之别。在这里“当位”的观念最为重要，它意味着“位”并不是固定不变的。在同一个“位”上，不是谁都会一定得吉或获凶，这就要根据每一卦的“卦时”以及阴阳各爻的具体位置而言。由此可见，“位”的吉与凶就是多种因素共同作用的结果，这就要求对各种因素作全面的考察，只有这样，才能做到“不失其位”、“得位”、“当位”。这种对各种因素综合考察的品质应用于社会生活，即是要求人们对自己所在之“位”，无论是职位还是地位，无论是上位还是下位都要有全面的认识，只有这样才能适应变动的社会和人生，真正做到得“中正之位”，成就事业。

《周易》认为宇宙间的一切变化都是“时”“位”间的变化，即：“时”与“位”是并生而存在的。《周易》六十四卦，每一卦都代表了一个独特的“时”，每卦六爻，又代表了一“时”之中的不同之“位”，如在乾卦这一“时”中，由初爻到上爻分别代表了“潜”、“见”、“惕”、“跃”、“飞”、“亢”等六个“位”。这即是表示“位”于“时”中。而“夫‘时’也者，六‘位’莫不有焉，各立其位以指其对①。”也正说明“位”中有“时”。总体上而言，“位”是从属于“时”的。《周易》中的“当位”与“不当位”之说，就是要考虑“位”是否“时止则止，时行则行，动静不失时”（《周易·艮卦·彖传》），从而将抽象的“时”与“位”化为和人紧密相联的规范性原理，以此作为人生实践的预示或指南。由此便可以看出，《周易》中的“时”“位”观念是密切相联的，“时”不离“位”，“位”不离“时”，

对于人而言，“时”的观念可以说是外在于人的客观情势，对于其所代表的自然环境与社会环境，人是无法选择的。人们对于“时”，只能是一种“审”的态度。所谓“审时”，即是理性的把握，要求对于客观的环境要有全面的认识。而且，人不仅要审当前之“时”，还要审将来之“时”，这即是通过当前之“时”来“度势”，“势”是“时”的将来时，是“时”的趋势，是“时”的发展方向，审“时”的目的就在于度“势”。

相对而言，“位”的观念更多地侧重于人的可选择的主观的一面，尤其是个人的主观态度，与“时”相比，“位”是人可以选择的，人的能动性，就体现在对“位”的选择与调整中。“当位”的“当”有两种含义，一种是恰当，这是针对人对于“位”的选择而言的，强调量力而行，这就要求人们对于自身能力要有清醒的认识；当的另一种含义就在于适当，这是强调在由人组成的社会系统中，我们不仅要根据自己的主观情况选择适当的职位和地位，更要根据自己所处的“位”来协调与他人和社会之间的关系，只有将选择上的“恰当”与调整上的“适当”相结合，才是全面的当位，也才是对“位”的真正准确的把握。

这样一来，“时”与“位”的关系问题从某种意义上讲，就成了主观能动性同客观条件之间的关系问题。对《周易》中“时”与“位”的把握，就是对我们自身和自身之外的世界的关系的把握，这种把握的本质，就是个人如何适应外在世界，建立和保有独立人格的问题。从这一点上讲，《周易》的“时”“位”观同我们这个民族所独有的中华人格是有着密切联系的。

二、“道”之“时”“位”

对于《周易》中“时”与“位”的理解不应仅仅只停留在以上这一层次。作为中华文化源头的《周易》，开创了以后蔚为壮观的灿烂文明，其关键之处就在于“易”的观念的提出，及其与“道”的关系。

对“易”的解说有很多种。其中，“易”在《说文解字》中解释为蜥蜴，很可能是因为人们从蜥蜴（即有可能是变色龙）的体色多变中抽象出了“变易”之观念；《周易》中论“易”，取其“生生不息”、“变动不居”之理，所以有“生生之谓易”（《系辞上传·第五章》），“易”以此生生之道调和阴阳，“故易者，阴阳之道也”（朱熹《周易本义·周易序》）。而“一阴一阳之谓道”（《系辞上传·第五章》），“易”以调节阴阳而近“道”。这一切都在提醒我们：“易”与“道”一样，都是中华哲学的最高范畴。

“易”与“道”的对应，有如“道”与“太一”、“太极”之间的对应，古人曾有明言：“夫有形者生于无形，则乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素……气，形质具而未相离，故曰‘浑沦’（即‘混沌’）。……视之不见，听之不闻，循之不得，故曰‘易’也”^②。所谓“视之不见，听之不闻，循之不得”与《老子》论“道”之语极为相似。汉桓谭说：“言圣贤制法作事，皆引天道以为本统，而因附续万类，王政、人事、法度，故宓戏氏谓之‘易’，老子谓之‘道’。”^③阮籍也曾言“道法自然而为化”^④。“化”者，“易”也，所以，“道”与“易”是一物而两体，都是由宇宙间众多的周期性运动中抽象而来的哲学的最高范畴。

与“道”的强调有和无相比，“易”强调变与不变。“道”以静观的方式看待阴阳之间的作用，强调“有”与“无”之间的相互转化，让“无”中之“有”化生万物，让“有”中之“无”来统摄万物；而“易”则以动态的方式面对阴阳，突出“变”与“不变”之间的相互依存，以“不易”中的“变易”产生世界，以“变易”中的“不易”来解释世界。“道”与“易”都是在对宇宙规律的感性直观的基础上抽象出来的，两者所面对的都是一阴一阳这种中国哲学中宇宙万物得以生成的物质，两者都从自己的角度对这种“阴阳化生万物”的宇宙生成模式给予了阐释，也都在这种阐释之中确立了同样的本体地位。所以，如果同从“一阴”、“一阳”观之，“道”与“易”是同一个概念，具有同等的地位。“易”所具有的“不易，变易，简易”的特征同样也是“道”的特征：“道”既可以指创生宇宙的本体，这样的“道”，是本体论意义上的“道”；“道”还可以指宇宙运行的内在规律，这样的“道”，又是方法论上的“道”。因为“道”是本体，虽然它创生了宇宙世界，但作为本体的自身没有变为别的东西，这即是其“不易”；而它又是规律性，又是要在具体的环境中起作用的，所以，从方法论上讲，它又是“变易”的。另外，“道”可以是“一”，可以简单地以“一”来代替，所以“道”又是“简易”的。正是因为“易”之特性即是“道”之特性，所以“易”就是“道”。

《周易》中的“时”与“位”是“易”之“时”与“位”，也就是“道”的“时”与“位”。“道”作为宇宙最高范畴是主观与客观的统一，是“心”与“物”的统一，在“道”那里，“时”与“位”之间在主观与客观、情态与态度的区分都被超越了。中国哲学中的“道”没有像西方哲学那样对存在和存在者作明显的区分，可以说，“道”是“存在”与“存在者”的统一。这样的“道”所彰显的是一种“和”的境界，即是一种“时”“位”未分或超越“时”“位”之分的境界。所以，《周易》中对于“时”和“位”的把握就成了对最高范畴“道”，以及这种“道”之后的“和”之境界的把握和追求。

以这样的“道”之观念来反观《周易》中的“时”与“位”，我们就要对原来单独存在着的“时”与“位”进行重新审视。

在《周易》研究中,很多人都认为“卦”多表示“时”的含义,“爻”多表示“位”的含义。在《周易》整体而言,六十四卦是六十四个“时”,每卦的六个爻就是每个“时”的六个“位”,这一系列的“时”与“位”都是阴阳二气的表征,也就是“易”的表征。朱熹有言:“卦者,阴阳之物也。爻者,阴阳之动也。卦虽不同,所同者奇耦。爻虽不同,所同者六九。是以六十四卦为其体,三百八十四爻互为其用。远在六舍之外,近在一身之中。”(朱熹《周易正义·周易》序))。这正说明,“时”“位”是一阴一阳的“时”与“位”,即是“道”之“时”,“道”之“位”。

这样一来,“时”与“位”就不再限于对四时轮回、万物更替的简单表现,而有了更为深广的内容,“是故一世之治乱旁通,时也。一身之行为动静,亦时也。群动之心,而与辞者几亦。”^⑤在《周易》中可以感知到的只是“时”与“位”内在含义的一部分,而正因为“时”与“位”是“道”之“时”“位”,故而在有形有象的卦形和卦象之后,有着无形无象的内涵,“易之有卦,易之已形者也;卦之有爻,卦之已见者也。已形已见者,可以知言。未形未见者,不可以名求。”(朱熹《周易正义·周易序》)。这正是将“易”上升为“道”的高度之后产生的崭新境界。

在前文中我们说过,《周易》中的“时”与“位”是指向人生的,确切的说,是直接指向个人人格的建立。而在这种新的境界中,“时”与“位”已经同“道”一样,成了一个抽象的概念,“时”与“位”不再是指向个人,而是指向“大写的人”即“人之为人”了。如果说单独的“时”与“位”对以后文化中的各家各派在人格的问题上提供了某种伦理道德上的规定性的话,那么,与“道”相通的“时”与“位”的观念就为这些派别的人格理论的形成和发展提供了一种哲学意义上的“范式”或“模本”。从这个意义上讲,作为中华文化重要源头之一的《周易》为后世的诸子百家所提供的就不是僵化的教条,而是一个各取所需,自由发展的广阔空间。中华民族在这以宇宙本体的“道”的指引下建构了一种“圆融”的人格体系,在这一体系中,构成中华文化的主体的儒家、道家和禅宗分别吸收了这一范式,结合自己对“道”的不同理解,形成了各具特色的人格理论。

三、儒、道、禅对“道”之“时”“位”观念的回应

对《周易》及儒、道、禅三家思想作文化上的考察,我们可以发现:作为以《易经》为中心的《周易》系统是先于儒家、道家、禅宗思想产生的,并对三家的思想产生了深远的影响。以中国两千多年的学术传统来看,这样的一个推论并不草率,我们甚至可以说,没有《周易》思想的儒家、道家和禅宗是不可想象的。

正是《周易》具有如此特殊的地位,我们在上文提到的“‘道’之‘时’‘位’”的范式对于三家来说才显得格外重要,正是在对这一范式的回应中,三家建立了各自的独特人格观念,各不相同而又不离其宗。而其中关键就在其对“道”的理解上。

儒家以“仁”作为其哲学的生命点,他们同样用“仁”来解“道”。儒家的“仁”之“道”有内在与外在两重表现:内在的,它表现为个人的内在修养;外在的,它体现为一个社会和国家的风气及道德状况。

儒家的这种“仁”之“道”直接得之于《周易》。《周易》“不易”中蕴含“变易”,所以“大而无外”;又于“变易”中始终有“不易”在,故而能“久而无穷”,因此,《周易》有言“富有之谓大业,日新之谓盛德”(《系辞·第五章》)。“盛德”与“大业”正是儒家以“仁”之“道”为基础的“内圣外王”思想的内在和外为目的之所在。《周易》又讲“其德刚健而文明,应乎天而时行,是以元亨”(《大有卦·彖传》)、“君子以遏恶扬善,顺天休命”(《大有·彖传》)、“遏恶扬善”即是“应乎天而时行”,《周易》还谈到“天之大德曰生”,这正是后来《中庸》中的“天地之化育”之意,由此可见,儒家所

讲的“仁”正是将《周易》中“易”的“化生万物”的特质发挥为“善”，从而从中抽取了“仁”。儒家以这样的“仁”释“道”，就以这样的“仁”来创生自己独具特色的“时”“位”观念。

儒家继承了《周易》所提供的范式，非常重视“时”与“位”。在儒家的经典中我们可以找到很多谈“时”“位”的场景。如孔子赞扬他的弟子南容说：“邦有道，不废；邦无道，免于刑戮”（《论语·公冶长》），这即是以“邦有道”与否作为“时”的解说，是将“仁”之“道”外化为社会政治道德状况所得出的处世准则，强调依据外于自身的“时”做出适应性的改变，达到随机应变，随“时”俯仰。再如，孔子的弟子谈到孔子时说：“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我”（《论语·子罕》），这里，“意”是“私意”即臆测，“必”即武断，“固”即固执，“我”即自以为是。孔子绝此四种态度，实际是将“仁”之“道”内在化，强调要以客观条件而不是个人意愿作为行事处世的标准。孟子的“穷则独善其身，达则兼善天下”（《孟子·尽心上》）则将内在与外在两者统一了起来，成为了儒家关于“时”的经典表述。

与这种“时”的观念相一致的是体现在儒家经典中的“位”的观念，孔子有言：“不患无位，患所以立；不患莫己知，求为可知也”（《论语·里仁》），这是强调立“位”之本，“位”本之于“道”，“道”立起来了，“位”也就有了。又如孔子讲：“不在其位，不谋其政。”（《论语·泰伯》），主张根据自己所在之“位”决定自己的作为。孔子还讲：“君子思不出其位”（《论语·宪问》），更是强调内在思想也要与所处之“位”相一致。这种对人的外在行为和内在修养起规定和约束作用的“位”就是“仁”之“道”在为人处世中的显现。

儒家的“时”“位”观，代表了中国知识分子所独有的“以天下为己任”的责任感与使命感，他们对“时”“位”的强调，落实到个人层面是为了个人在待人处世上的通达，落实到人与社会的关系层面则是为了国家社稷的长治久安，其所推崇的“君子”就是这种“时”“位”观念的实践者。在儒家看来，所谓君子，一方面要“天行健，君子当自强不息”，另一方面则要“在其位谋其政”。儒家对“时”“位”的理解侧重于社会环境的层面，他们所注重的是面对现实的社会，君子应有怎样的作为，以及如何作为。这是他们所主要考虑的问题，所以，“时”“位”在他们那里更多的是现实的“时”“位”，而非道家那里理想之“时”“位”。

孟子有言：“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也”（《孟子·万章下》）。不贪谓之“清”、胜任谓之“任”、宽以待人谓之“和”，这些都是儒家所提倡的君子所应具备的基本品质。孟子在这些品质之外，尤其强调孔子对“时”的身体力行，这就特别突出了孔子对于那个时代所独有的强烈的责任感、使命感和担当意识。这是他区别于伯夷、伊尹、柳下惠之所在，也是君子人格的内涵之所在。孟子说：“夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？吾何为不豫哉！”（《孟子·公孙丑下》），这种“舍我其谁”的气概正是君子人格在那个时代的杰出体现。这一点不仅体现在孔孟这些“圣人”身上，在其他儒家思想的实践者身上也比比皆是。孔子的学生子路在卫国担任小官，时值卫国内乱，子路当时本不在国内，但他毅然赶回卫国参加平乱斗争，结果战死在沙场。这就是儒家“位”的观念的最好诠释。春秋战国时期，战乱平仍，能够“苟全性命”已属不易，从“全身”的角度讲，子路完全可以躲开不理，但是，“位”的观念强调在其“位”要谋其政，你选择了自己在这个社会上所要担当的角色，你就要尽到自己的职责。所以，哪怕是平日里被孔子“哂之”的子路，实践起儒家的“时”“位”观念来也是义无反顾的。

儒家思想这种源之于“仁”之“道”的“时”“位”观念所要确立的是一种“君子人格”，这种人格精神强调有德行的人要根据自身情况结合外在环境来决定自己的行为 and 思想。

也许有人会认为儒家思想所提倡的“危邦不入，乱邦不居，天下有道则见，无道则隐”（《论

语·泰伯》)态度是其“时”“位”观念的某种体现,而这是与其担当意识及独立精神相违背的。其实不然,儒家除了强调上面所说的责任感和担当意识之外,的确是非常强调君子应具有独立精神。比如孔子就提倡“和而不同”,孟子也提倡“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”。这种担当意识和独立精神是作为儒家思想的内在驱动力促使他们关心世事,积极进取;而依“仁”之“道”而处“时”当“位”,则是一种灵活性,是其独立精神和主体意识得以实现的保障。“时”与“位”是要随具体情况发生改变的,但作为内在精神的“仁”之“道”是不变的。对“时”与“位”的强调就是对灵活性的强调。这也正是《周易》中“易”与“时”“位”之间关系的准确反映。正因为有了这种灵活性与原则性的统一,儒家所看重的“君子人格”才会成为中华民族所共有的人格精神的主流。

再来看道家,道家在许多人的眼中只讲天道而少及人伦,似乎是不近人事的。其实不然,道家以“自然”释“道”,在更高的层次上提出了他们的“时”“位”观念和人格理想。

在道家学说的开创者老子那里,“道”是最高的范畴。“道”法之于“自然”,其特质即是“无为而无不为”。

虽然老子较少讲“时”与“位”,但老子讲的“自然”即代表了其“时”“位”的观念。“自然”就是事物本来自在的样子,即是“自然而然”之意。老子强调:无论是处理人与外在于人的自然界和社会,还是处理人与人自身的关系时,都要像“天”化生万物一样“自然而然”、“无为而无不为”。无论是外在于人的世界,还是人本身,都是“道”创生的。老子讲:“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《老子·第四十二章》),只有把握了“道”,才能从根本上把握自然社会运行的规律,也才能从根本上处理好人同内外世界的关系。在老子看来,人与外在自然在“道”面前是没有分别的,人对外在世界不是无能为力的,如果懂得了“道”,物与我都是“道”的产物,两者之间就没有分别。所以,只要人能够顺应自然之“道”,那么,人也就把握住了外部世界的本质,这样一来,就可以“无为而无不为”,达到无为而治的境界。

在道家的另一个重要开创者庄子那里,“时”“位”观念主要体现在“安时处顺”上。这里的“安时”顾名思义即是教人们不择时而安,不择地而安,不择事而安。庄子打比方说:“今大冶铸金,金踊跃曰:‘我且必为镆铍。’大冶必以为不祥之金。今一犯人之形,而曰:‘人耳人耳’,夫造化者必以为不祥之人。”(《庄子·大宗师》)。“不祥之金”不能安于天命,“不祥之人”不能安于性命,这都不是“安时”或安于自然的表现。“安时”就是强调无论遇到什么情况,处于什么境地,都能泰然处之,保持内心的平和。庄子又讲“处顺”,“顺”即是顺从、顺随,“处顺”即是与世偕行而不相抵触。相对而言,“安时”侧重于解决人同人之外的自然、社会之间的关系,“处顺”则侧重于解决人同他人以及人自身的关系。庄子的这种思想,是他的“安之若命”思想的必然结果。庄子和老子一样都很看重“命”。所谓:“泰初有无,无有无名。一之所起,有一而未形。物得以生谓之德;未形者有分,且然无间谓之命;……”(《庄子·外篇·天地》)。这里的“一”即是“道”,“道”之中已然蕴涵的规定性即是“命”。在老、庄那里,“命”对于具体事物而言是先验的,它是具体事物产生的必然条件,所谓“命有所成,而行有所适”(《庄子·至乐》)。正是因为有了这种“命”的先验存在,庄子才要求“褚小者不可以怀大,绠短者不可以汲深”。这也就是要求人们看到外在世界与人本身自在自为的那种规定性,行事处世都要以这种内在规定性为前提,而不能超出甚至僭越。所以,庄子上面提出的“安时处顺”实际上是安“道”之“时”,处“道”之顺。相对于儒家而言,这种“时”“位”观更看重宇宙规律的客观性,更强调人对这种客观规律性的绝对遵守,在老庄看来,孔子等人强调“仁、义、礼、智、信”,无一例外地都是“有为之为”,是与作为宇宙根本规律的“道”相违背的,所以老子说:“大道废,有仁义”(《老子·第十八章》),庄子更说:

“自虞氏招仁义以挠天下也,天下莫不奔命于仁义”。道家是不同意基于“仁”之上来理解“道”的,他们从“自然之道”的基础上提出了自己所推崇的人格观念,即“圣人人格”。

在道家的老子和庄子那里,只有把握了自然之“道”才能称为圣人,也只有圣人才能从对“道”得体悟出发,行无为之为,处无为之事。老子有言:“是以圣人不行而知,不见而明,不为而成。”(《老子》第四十七章),在内在修养上,老子强调:“是以圣人抱一为天下式。不自见,故明;不自是,故彰;不自伐,故有功;不自矜,故长。”(《老子》第二十二章),这里的“一”即是“道”,而“自见”、“自是”、“自伐”、“自矜”都不是顺从“道”的“自然而然”的作为,故而圣人要排除这些一己之见、一得之私。老子教人们在对待具体问题上,不要用主观的眼光来看世界、看问题,而要把握事物乃至于人自身所固有的内在规律性,以此作为认识的出发点。庄子有言:“圣人安其所安,不安其所不安;众人安其所不安,不安其所安。”(《庄子·列御寇》),“所安”即自然;“所不安”即人为。圣人与俗人应付生存环境的不同态度就在于圣人安于自然,不安于人为;俗人则正好相反。庄子为了强调这种“自然而然”还在《逍遥游》中比较了人对“道”所能达到的三种状态:“至人无己,神人无功,圣人无名”。圣人仅仅只是不求有名,这是“自然而然”最基本境界,相对于神人不求有功和至人的顺应自然,忘却自己而言,圣人阶段还只是得“道”的“入门阶段”,这正说明道家所推崇的“圣人人格”思想并不是僵死的教条,也不是其“时”“位”观念的终点,其内部的超越性是无止境的。

道家的这种“圣人人格”体现了其人格追求的理想,与儒家的“君子人格”相比,“圣人人格”对“无为”的强调似乎有否定人的主观能动性的倾向。其实不然,道家思想并非排斥社会,贬低人为,而是更强调人在精神层面的自在自为,认为这才是“人之所以为人”的根本之所在。而不能用外在于人的其他标准作为人的规定性。所以我们可以说,儒家和道家两种人格精神是互补的,这种互补,是内在精神与外在实践性的辩证的互补。正是有了这种互补性,中华人格才基本上成为了一个完整的系统,成为了从内在精神到外在表现,从理想上的超越到现实中的经世致用都一应俱全的人格思想体系。正是这种基本由儒道两家奠定的人格观念,成就了历代无数的高尚人物。在后世的屈原、陶渊明、苏东坡等知识分子身上,这两种人格都或多或少地共同存在并相互作用着,从而使他们显现出相当高的人生境界。

与儒家和道家相比,禅宗进入中国文化传统的时间较晚,其所形成的人格理论对中华人格的影响较儒、道两家而言要弱,更多地侧重于对已有系统的丰富和发展。

禅宗作为宗教的一支,同儒道两家思想有诸多不同。作为宗教,其所强调的不是“宇宙创生”或“圣贤法治”,他们追求的是得佛法,见佛性。而禅宗同别的宗教派别又有不同,它反对“参禅打坐”,唯论见性成佛;也反对从文字上学习宗教经典,主张一切自认本心;甚至还呵佛骂祖,推崇一念悟即成佛。这样一来,就如“禅”的意译一样,它成了一种单纯的“思维修”,一种“静虑”^⑥。从讲求思维这一点而言,就与中国哲学非常近似了。更为重要的是,正是由于禅宗上述特质,它对修行中基于“心性”基础上的“时”与“位”格外强调。

禅宗的智慧在于对“心”“性”的理解上,“心”即是佛,见“性”就能成佛。在“心”、“性”面前,“时”与“位”似乎都失去了意义。因为“吾心即是佛”,“见性即是成佛”,个人追求佛法,既不需要像儒家那般“外施仁义,内修道德”;也不必像道家那样执著于事物之本身,将一切交与“自然”去打理。儒家和道家的这些对“仁”和“道”的追求只能是成佛途中的“障”,禅宗恰恰最忌讳这些。禅宗称自己所讲的佛法是“超佛越祖之谈”,他们将这称为“第一义”或“第一句,这样的‘第一句’或‘第一义’在禅宗那里是不可说的。《文益禅师语录》云:‘问:‘如何是第一义?’师云:‘我向尔道,是第二义’”。对这种“不道之道”的追求就不同于对儒、道两家那里的“可道之

道”的追求,后者有“可修之法”,禅宗之“道”则不可“修”。禅宗六祖慧能的大弟子怀让的语录中说:“马祖(道一)居南岳传法院,独处一庵,惟习坐禅,凡有来访者都不顾……(师)一日将砖于庵前磨,马祖亦不顾。时既久,乃问曰:‘作什么?’师云:‘磨古镜。’马祖云:‘磨砖岂能成镜?’师云:‘磨砖不能成镜,坐禅岂能成佛?’”(《古尊宿语录》卷一),禅宗的许多公案就是对这种“有修之修”的批判。“有修之修”是行,有行即是于佛法所谓的生死轮回中造因,造因即须受报。为了不造“新业”,所以禅宗讲无修,然而这种无修,又是修,所以这是“无修之修”,即是做事以无心。这样一来,禅宗似乎是与“时”“位”无关了。难道,禅宗对与“道”具有同样地位的佛法的追求是无条件的吗?

不是,虽然禅宗对佛法的追求可以说是不落“时”“位”,随时随地,但是,“随时随地”不是无时无地,不是走到了“时”“位”的反面,而是超越了“时”与“位”,达到了“无时之‘时’”、“无位之‘位’”的境界。这种超越的“时”与“位”,是禅宗讲求“存心见性”的必然结果,见性之时,即是“时”;存心之位,即是“位”。

这样一种对“时”“位”的超越的阐释并没有脱离中国传统哲学的“道”。作为“道”而言,“变易”与“不易”的统一是动态的,而不是静止的,其动力即是蕴涵于一阴一阳之所以交相化生的那种内在超越性,这是深藏于中华文化各家各派之中的内在精神。在各家各派的哲学中,无论是否将其作为宗旨彰显出来,这种超越性都在起着作用,禅宗进入中国后也不例外。在与中国文化精神结合的过程中,禅宗将这种内在超越性与其对佛性的追求结合在了一起。正是因为禅宗融合了这种内在的超越性,它才在佛教的众多宗派中脱颖而出,在中国广泛传播,而没有消亡掉。具体说来,这种内在超越性在禅宗中的显现即是“无时之‘时’”、“无位之‘位’”,如果说前面所讲的儒家的“时”“位”观是对现实社会的超越,道家的“时”“位”观是对人自身和外在世界共同超越,那么,它们多少都还与现实世界有一些联系。禅宗则是完全切断了这种联系,将超越的方向直指向人的内心,在不去管社会治乱与个人荣辱,如果能达到禅宗的这种“时”“位”观,则离庄子所说的“至人”又近了一步。所以,根据禅宗对超越的着力推崇,我们可以将禅宗的人格思想称之为“超越人格”。它可以说是道家人格观念的极端化表现。

考察这种“超越人格”,我们不难发现:“心”与“性”是这种“超越人格”(即佛性)的最主要表征。五祖弘忍对六祖慧能宣说《金刚经》至“应无所住而生其心”,慧能言下悟彻一切万法不离自性之旨。遂启弘忍:“何期自性,本自清净;何期自性,本不生灭;何期自性,本自具足;何期自性,本无动摇;何期自性,能生万法。”弘忍知慧能已悟本性,遂谓之曰:“不识本心,学法无益。若识自本心,即名丈夫、天人师、佛。”由此看来,“大悟者,觉破了无始以来的迷妄,开显了真实的知见,身心廓然,没有一丝尘垢习染,孤炯炯地,光皎皎地,活泼泼地,洞然同于太虚,不曾生,不曾灭,所以不生不灭。”^⑦这正是超越人格的最完美的表现。

这样一来,我们就对儒家、道家、禅宗的三种人格及其各自理论中所体现出来的对《周易》中“‘道’之‘时’‘位’观”这一范式的回应。所形成的君子人格、圣人人格及超越人格构成了中华人格文化的最主要的成分。

四、中华人格的形成

中华民族是有着五千多年历史的民族,悠久的历史孕育了独一无二的中华人格。儒、道、禅三家的思想对这一人格的形成起着不同的作用。

从历史上看,儒家与道家学说都产生于春秋战国时期,经历了漫长的历史时期,一以贯之,

成为中华文化的根基。而禅宗在唐代初、中期才在中国形成,此时,儒家已形成“道统”,道家也全面发展,单从作用时间上看,禅宗的影响远远不及儒、道两家。

从思想的实质来看,儒、道、禅三家的思想可以说都是以“道”作为自身人格观念的出发点,以人在面对自身或外在世界时能处在一种自由境界作为各自人格精神的归宿。从这一点上看,三者殊途而同归。但是,因为对“道”的理解不同,三者最后所要达到的“自由境界”也有所不同。儒家所要达到的“自由”就是“游于艺”,即是对各种社会需要的技艺做到游刃有余,做到无论在什么职位或地位都能充分发挥自己的力量,对社会有所贡献。很像我们今天所提倡的“通才”。这无疑是一种“自由”,但还较少精神上的成分,还只是一种狭义的“自由”。正如我们在儒家那里所感受到的,虽然儒家强调“君子”也要注重内在修养,但他们对人的精神独立性的关怀是比不上对现实世界的关怀的。所以,在处理人与现实社会的关系时,儒家的“君子人格”无疑是最好的参考。但从对人的内在精神家园的关照来看,儒家是比不上道家和禅宗的。

道家的“圣人人格”所要达到的自由境界即是《庄子》开篇之语:逍遥游。与孔子所讲的“游”不同的是,道家之游是“无待之游”:既不游于心,也不游于物,而是游于心物之间,再准确一点,是“游”于物我为一之地,也即是主客体的对立消解之境。这样一来,人就摆脱了以心观物或以物制心的“异化”的危险,从而进入到无我之中,成就一种“无为”的心境。此种心境施于自身可保长生久视;施于自然社会,则可治万世而无忧。这也正是道家思想较儒家深刻之处之所在。

禅宗则比前两者单纯的多,它只注重个人的心性修养。外在世界对于禅宗来说只是“无”,惟有内在的佛性才是“有”。可以说,它对人的精神世界的关照是最直接的。正是因为如此,禅宗所提倡的“超越人格”所要追求的就是“灵台处的一点清明”,达到佛性即是他们所希冀的最高自由。但禅宗与佛教其他宗派还有区别:在禅宗那里,得到佛性之后的人不是不食人间香火的神仙怪物,而是“同凡人无二异”。这就使得禅宗的“超越人格”并没有成为到达彼岸世界的桥梁,而还是在此岸世界耕耘着我们的精神家园。

正是由于儒、道、释思想这种本质上的差异性,三家思想在发展中得到现实社会的重视程度也不同。儒家思想一直是作为治世经典的面目出现,历代统治者用它来维护社会安定,以期达到长治久安,万民咸附。尽管在封建统治者那里,儒家思想的某些成分异化成为奴役思想的工具,但不可否认,它仍是中华文化的主干。因此,儒家那种强调“刚健、中正、自强不息”的“君子人格”也就成为中国知识分子所首要追求的理想,历代士人所耿耿于怀的“出仕”思想即是最好的反映。但同时,正因为是理想状态,所以往往有得不到实现的时候。从历史上讲,中国古代有许多知识分子都是很不得志的。这种时候,他们总是以道家思想作为解脱,放形于山水间,提高修为,以待时机。此时,道家的那种“抱一为天下式”、“无为而无不为”的圣人人格就凸显出其价值了。中国古代的知识分子正是在儒、道两家人格思想的共同作用下独立于世,成就愿望的。

禅宗则没有类似的功效,虽然禅宗文化渗入到了中华文化众多的层面之中,如“禅意诗”、“禅味画”以及带有禅宗意味的各式建筑等等,但是禅宗的“超越人格”却因为缺少“治世”之功用,而较少受到重视。中国知识分子思想中的“存心见性”的成分只能作为提高修养之手段,而不能作为对待现实之态度。正因为中国知识分子对两者有着明确的区分,禅宗的“超越人格”只是为中华人格增添了许多“情趣”意味,在内在修养上“别开了生面”。

儒、道、禅三家的三种人格精神就这样在漫长的历史中熔铸成了中华民族所共有的中华人格。千百年来,这一人格已经成为每一个中国人思想深处潜在的“预设”。在中华民族全力复

兴的今天,它是属于我们每个人的一笔宝贵财富。《周易》作为这一人格精神的思想源头,同样值得我们每个人倍加珍视。

(作者为武汉大学人文学院本科生)

注释:

①语出[清]李光地,转引自《易经指南》,孙园中、董光和编著。团结出版社1992年出版。

②语见[汉]纬书《易纬乾凿度》。

③《后汉书·张衡传》注引。

④《太平御览》卷一引阮籍《通老论》。

⑤同注①。

⑥译法见冯友兰《论禅宗》一文。

⑦语见正果法师《禅宗大意》,转引自《禅宗——历史与文化》,张文达、张莉编。黑龙江教育出版社1988年出版。

《周易》的养生理论

□ 罗安宪

《周易》哲学从根本上来讲可以称为生命哲学,所谓生命哲学并非是关于生命的哲学,而是将整个宇宙看成一个富有生命的、交感流变的、活脱脱的有机的整体,从而以生命的体验和对生命的理解来对待整个宇宙。整个宇宙是个大生命,作为小宇宙的人,就生活于这一大宇宙之中。中国传统养生学的基本理论就是建立在这一哲学基础上的。所以,《周易》的生命哲学是中国养生学的基础,而中国传统养生学的基本理论则是《周易》生命哲学的具体体现。

一、阴阳的协调与平衡是养生的基础

《庄子·天下篇》在论六家要旨时说:“《易》以道阴阳。”司马迁在《史记》中也说:“《易》以道化。”都指明《周易》是讲阴阳变化的。阴阳学说是我国古代劳动人民通过长期对各种事物和现象的观察,而得出的一种朴素的认识,它把宇宙间的万物万象,分为阴阳两大类。阳代表奇数、光明、正向、运动、刚强、外在、德生、开放等一系列含义;阴代表偶数、阴暗、反向、静止、柔顺、内在、刑杀、关闭等一系列含义。

阳不是阴,阴也不是阳,这表明阴阳是对立的;但同时阴阳又是相互依存、相互包含的。没有阴就没有阳,没有阳也就没有阴。而且阴不独阴,阳不独阳,阴中有阳,阳中有阴。比如在八卦之中,除乾卦纯阳、坤卦纯阴外,其他六卦都是阴中有阳、阳中有阴,而且竟然是“阳卦多阴,阴卦多阳。”(《系辞下传》)如震(☳)、坎(☵)、艮(☶)为阳,而三爻之中阳爻居一而阴爻居二;巽(☴)、离(☲)、兑(☱)为阴,其三爻之中阴爻居一而阳爻居二,所以说“阳卦多阴,阴卦多阳。”

阴阳相反相成、相推相摩、相互交感而生变化。《系辞上传》曰:“刚柔相推而生变化。”《系辞下传》曰:“刚柔相推,变在其中矣。”又曰:“日往则月来,月往则日来,日月往来而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑往来而岁成焉。”有阴阳的对立与依存,才有阴阳之间的相互交感;有阴阳之间的相互交感,才有阴阳间的相互生发和相互推进,也才有事物的生存与发展。这就是天地间的根本规律,就是所谓的“道”。所以《系辞上传》曰:“一阴一阳之谓道^①。”道的根本就是阴阳间的交感与变通。《泰·彖传》曰:“天地交而万物通也。”《咸·彖传》曰:“天地感,而万物化生。圣人感人心,而天下和平。观其所感而天地万物之情可见矣。”感、通是天地之正道、大道;不感、不通则是邪道、吝道。《否·彖传》曰:“天地不交而万物不通也,上下不交而天下无邦也。”有感、有通,事物的生命才可维持久长。“易穷则变,变则通,通则久。”(《系辞下传》)“一

阴一阳之谓道”，圣人作易的目的就是为了明道，就是为了给人们的生活与生命确定准则，就是为了正人心、顺性命。《说卦传》曰：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六爻而成卦。分阴分阳，迭用刚柔，故《易》六位而成章。”

阴阳之间的交感与变通是天地间的根本法则，生命现象虽然是一复杂的物质现象，是物质世界长期进化的结果，但它仍然是受阴阳法则支配的。《黄帝内经》曰：“夫自古通天者，生之本，本于阴阳。”（《素问·生气通天论》）并且，“圣人”作《易》之根本目的并不是为了解释和说明自然物象，而是为了“顺性命之理”，而是为了正人心、顺性命。因此，“一阴一阳之谓道”，不仅是《周易》的根本，是易道的根本，是易学的基础，同时也是中国传统医学和养生学的基础。

《黄帝内经》是中国传统医学的基本经典，中医理论基本上是由《黄帝内经》奠立的。《黄帝内经》曰：“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪、变化之父母、生杀之本始、神明之府也，治病必求于本。”（《素问·阴阳应象大论》）阴阳之道作为天地间的根本大道，是天地万物共同遵守的普遍法则，是一切变化的源泉，是生命运动的始因，是精神及其功能活动的基础，因而也是病理现象的基础。所以治病当求其本，而不能逐于末。这里的治病之本，就是所谓的阴阳之道。唐代大医学家孙思邈说：“不知《易》，不足以言太医。”（见张介宾《内经附翼·医易义》）“《周易》六壬，并须精熟，如此乃得言大医。”（《千金要方·大医习业》）至明代，张介宾正式提出了“医易同原说”，并对此作了系统阐述。张介宾认为，“天地之道，以阴阳二气而造化万物；人生之理，以阴阳二气而长养百骸。易者，易也，具阴阳动静之妙；医者，意也，合阴阳消长之机。虽阴阳已备于《内经》，而变化莫大于《周易》。故曰天人一理者，一此阴阳也；医易同原者，同此变化也。”又说：“天地之易，外易也；身心之易，内易也。”“医之为道，身心之易也。”（《内经附翼·医易义》）

“医易同原”，医以易为基础。而中国传统医学讲究治病当治其本，病之本就是所谓的“阴阳消长之机”。同时，中国传统医学更强调治病当“治未病^②”。“治未病”就是治病于未病之时。《黄帝内经》说：“是故圣人不治已病治未病，不治已乱治未乱，此之谓也。夫病已成而后药之，乱已成而后治之，譬犹渴而穿井，斗而铸锥，不亦晚乎！”（《素问·四气调神大论》）“治未病”就是预防和养生。孙思邈指出：“善养性（生）者，则治未病之先，是其义也。”（《千金要方》）所以养生比医病更为根本，而养生的根本就是“合阴阳消长之机”，就是和顺阴阳之道。

《黄帝内经》说：“上古有真人者，提挈天地，把握阴阳，呼吸精气，独立守神，肌肉若一，故能寿比天地，无有终时，此其道生。中古之时，有至人者，淳德全道，和于阴阳，调于四时，去世离俗，积精全神，游行天地之间，视听八达之外，此盖益其寿而强者也，亦归于真人。”（《素问·上古天真论》）“寿比天地，无有终时”，“游行天地之间，视听八达之外”，固然有神妙之意，为夸饰之辞，然“真人”、“至人”益寿延年当是毫无疑问的。而其之所以能够益寿延年，关键就在于“真人”、“至人”能够“把握阴阳”、“和于四时”。所以《黄帝内经》反复强调：“故阴阳四时者，万物之终始也，死生之本也。逆之则灾害生，从之则苛病不起，是谓得道。道者，圣人之行，愚者佩之。从阴阳则生，逆之则死；从之则治，逆之则乱。”（《素问·四气调神大论》）把是否尊重阴阳法则视作或生或死的分界，这就把阴阳放到了养生学最为重要的地位。

天地万物可以分为阴阳，人之形体，作为复杂的生命体，亦可以分为阴阳。《黄帝内经》曰：“人生有形，不离阴阳。”（《素问·宝命全形论》）阴阳是人体的基本架构，是认识人体的基本方法，也是养生学首先应当清楚明白的基本理论。《黄帝内经》认为，“夫言人之阴阳，则外为阳，内为阴。言人身之阴阳，则背为阳，腹为阴。言人身脏府之阴阳，则藏者为阴，府者为阳。肝、心、脾、肺、肾五藏皆为阴，胆、胃、大肠、膀胱、三焦六府皆为阳。”（《素问·金匱真言论》）另外，依

据“阴中有阴，阳中有阳”(同上)，和“阳中有阴，阴中有阳”(《素问·天元纪大论》)的原理，《黄帝内经》还指出：“背为阳，阳中之阳，心也；背为阳，阳中之阴，肺也；腹为阴，阴中之阴，肾也；腹为阴，阴中之阳，肝也；腹为阴，阴中之至阴，脾也。”(《素问·金匱真言论》)这表明人体阴阳的划分是相对灵活的，是分层次的。阴阳的层次性显示着事物所具阴阳属性的程度。

《易》的基本结构是八卦，八卦结构组成了《周易》的基本宇宙图式。而人体虽小，却是一个小宇宙。且《易》之为象，源于“近取诸身，远取诸物。”(《系辞下传》)阴阳在人体上有其影像，八卦在人体上亦有其影像。《说卦传》曰：“乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。”张介宾在《医易义》中解释说：“以形体言之，则乾为首，阳尊居上也；坤为腹，阴广容物也；坎为耳，阳聪于内也；离为目，阴明在外也；兑为口，折开于上也，巽为股，两垂于下也；艮为手，阳居于前也；震为足，刚动于下也。”人体器官不仅与八卦有着——对应的关系，而且这些器官本身具有着不同的阴阳属性。既然是人体器官，而人体本身是各个器官组成的整体，所以不同器官之间并不是各自独立的，而是相互发生作用、相互影响的。而这种影响，正是通过阴阳两种力量、两种势力的交感流变而发生和实现的。

八卦不仅体现为人体外在之形，而且体现为人体内在之生理机能，即所谓的“脉”。清代冯道立在《周易三极图贯》贞集上“八卦近取诸身”条中说：“《易》云近取诸身，如《说卦》乾首坤腹等是，然人身一小天地，岂止在外形体哉……人身有督脉由阳道，有任脉由阴道。任督二脉即人身之乾坤，亦即九一二数相表里。内而脏腑行于手者六，行于足者六，即乾坤外有六子。九一外有二八(三七)、四六之数也……由此观之，任督二脉乃人身天地定位，肺、脾、大肠、胃乃人身山泽通气，心、肾、小肠、膀胱乃人身水火不相射，心包络、三焦、肝、胆乃人身雷风相搏，人身与造化相符如此。理较通卦验二十四气应二十四脉更为得当。”人之形体，有阴有阳，人之脉象，亦有阴有阳。《黄帝内经》曰：“脉有阴阳，知阳者知阴，知阴者知阳。”(《素问·阴阳别论》)“善诊者，察色按脉，先别阴阳……审其阴阳，发别柔刚，阳病治阴，阴病治阳，定其血脉，各守其乡。”(《素问·阴阳应象大论》)具体而言，脉象之浮、数、滑、实者，属阳脉；而沉、迟、涩、虚者，属阴脉。

人之身体，不外乎阴阳。阴阳的中正与和谐是万物生化的理想状态。《乾·彖传》曰：“保合太和，乃利贞。”人之身体，作为一小宇宙，其健康发育，亦不外乎阴阳之平顺和谐。《黄帝内经》曰：“凡阴阳之要，阳密乃固。两者不和，若春无秋，若冬无夏。因而和之，是谓圣度。故阳强不能密，阴气乃绝；阴平阳秘，精神乃治；阴阳离决，精气乃绝。”(《素问·生气通天论》)这就是说，人体的阴阳双方，在发挥各自性能的时候，都保持恰如其分，从而紧密结合，协同制化，如此，人就会健康无病。

中医学和养生学把人体阴阳中正和谐视作健康的根本与依据。“阴阳匀平，以充其形，九候若一，命曰平人。”(《素问·调经论》)阴阳调和之人为平人，即健康之人。而一旦阴阳失调，就会产生疾病。“阴不胜其阳，则脉流薄疾，并乃狂；阳不胜其阴，则五藏气争，九窍不通。”(《素问·生气通天论》)当作为功能的阳胜过阴的时候，会使血脉流动急迫，甚至令人发狂；当作为生命物质的阴胜过阳的时候，会使五藏不和，九窍不畅。故曰：“阴阳乖戾，疾病乃起。”(同上)“阴胜则阳病，阳胜则阴病。阳胜则热，阴胜则寒。重寒则热，重热则寒。”(《素问·阴阳应象大论》)

由于疾病之因在于阴阳失调，因此补偏救弊，调整阴阳，以恢复阴阳平衡，就是中医治疗的基本原则，这就是《黄帝内经》所说的“谨察阴阳所在而调之，以平为期。”(《素问·至真要大论》)“寒者热之，热者寒之，温者清之，清者温之，散者收之，抑者散之，燥者润之，急者缓之，坚者更之，脆者坚之，衰者补之，强者写之。各安其气，必清必静，则病气衰去，归其所宗，此治之大体

也。”(同上)

“谨察阴阳所在而调之,以平为期”,使阴阳二气各安其所,“必清必静”,“归其所宗”,不仅是中医治疗的基本原则,也是养生学的总原则。《黄帝内经》认为,“生之本,本于阴阳……失其所,则折寿而不彰。”(《素问·生气通天论》)中国古人认识到,人体阴阳具有很强的“自和”功能,即通过整体的自我调节,而产生防病祛病的效果。“阴者,藏精而起亟也;阳者,卫外而为固也。”(《素问·生气通天论》)当阴邪之气侵害阳气之时,阴精就“起亟”化为阳气,补充阳气;当阳邪之气侵害阴精之时,阳气又会起卫固阴精的作用。如果病邪使阴阳某一方面过旺,那么另一方会起抵销其偏盛的作用。如果人体经常保持“阴平阳秘”的良好状态,那么阴阳自和的机制就会增强,机体的秩序水平和维持秩序的能力就会提高,机体整体就越趋于稳定。如此,自然可以健康长寿。相反,如果阴阳和谐遭到破坏,则须要尽速修复。于是机体中枢调节系统通过提高“起亟”、“卫固”的强度,调动全身的潜能,以使阴阳重新持平。代谢加快了,潜能耗散了,寿命自然也就减少了。

(基于维持阴阳和谐、平衡这样一种基本原则,养生学对于人体所具有的各种重要的阴阳对立都尽力设法使之谐调。如形神、动静、性命、水火、升降等,都是养生学所着重调节并使之平和的阴阳矛盾,在调节阴阳的过程中,养生学家认为,阳的方面能否周密,一般是其关键。所以《黄帝内经》说:“凡阴阳之要,阳密乃固。”(《素问·生气通天论》)“故阳强不能密,阴气乃绝。”(同上)这是因为,在阴阳二者之间,阳代表功能,是活跃的方面,起着主导作用。阳如果能够固密,与阴紧密相合而不外越,不白白耗散,那么阴精也就容易得到保存与养护,从而形成良好的体内循环。这样,人就精神饱满、机体健壮而长寿。反之,如果阳气躁动外越,就会耗费阴精,造成阴阳相离,而使两者不协调、不相实,轻则致病,重则殒命。所以,养生重在于调和阴阳,而调和阴阳的关键则在于善养阳气。)

二、顺天随时是养生的基本原则

阴阳的协调与平衡是养生的基础,而保守和维护人体阴阳的平衡与协调,就不能不考虑四时节气变换所引起的外在阴阳的变化,以及这种变化对于人体阴阳的影响。《黄帝内经》曰:“智者之养生也,必须四时而适寒暑……节阴阳而调刚柔,如是则僻邪不至,长生久视。”(《灵枢·本神》)这样,顺天随时就成为养生的基本原则。

在六十四卦中,有反映阴阳消长的十二辟卦,又名十二消息卦、十二月卦、候卦。辟,《尔雅·释诂》曰:“辟,君也。”君即主,就是说这十二卦为十二月之主。十二辟卦取自六十四卦中十二个特殊的卦形,配合一年十二个月的月候,指示自然界万物“阴阳消长”的意义。在一个卦体中,阳爻去而阴爻来,称为“消”,阴爻去而阳爻来,称为“息”。简言之,即“阳盈为息,阴虚为消。”所以十二辟卦也被称为十二消息卦。

复卦(䷗)一阳息阴 建子 十一月

临卦(䷒)二阳息阴 建丑 十二月

泰卦(䷊)三阳息阴 建寅 正月

大壮卦(䷡)四阳息阴 建卯 二月

夬卦(䷪)五阳息阴 建辰 三月

乾卦(䷀)六阳息阴 建巳 四月

姤卦(䷫)一阴消阳 建午 五月

遯卦(䷠)二阴消阳 建未 六月

否卦(䷋)三阴消阳 建申 七月

观卦(䷓)四阴消阳 建酉 八月

剥卦(䷖)五阴消阳 建戌 九月

坤卦(䷁)六阴消阳 建亥 十月

以泰卦、大壮卦、夬卦配春，以乾卦、姤卦、遯卦配夏，以否卦、观卦、剥卦配秋，以坤卦、复卦、临卦配冬。由复卦至乾卦六卦表示阳爻逐渐增强，阳爻自下而上不断增长，此为阳息的过程。自姤卦至坤卦六卦，表示阴爻逐渐增加，阴自下而上逐步增长，此为阴消的过程。乾坤二卦为消、息之母。

在《周易》看来，人生活于天地之间，为宇宙整体的一个成员。而天地万物的运行本身是有规律的。《丰·彖传》曰：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。”天地万物的运行是随时而行，是有节律的。人的一切行为、活动都必须与宇宙大系统的秩序、节律相协调，才能顺利通达，才能取得成功。《大有·彖传》曰：“应乎天而时行，是以元亨。”“大有”的“元亨”就在于它应乎天时。所以应乎天时，随时而行，则无有不利，则其道光明。《艮·彖传》曰：“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”《系辞下传》也说：“变通者，趋时者也。”“待时而动，何不利之有。”一切变通，都须随时而行，人体养生，当然也不例外。

自然界有四季，春主生，夏主长，秋主收，冬主藏。适应四季节候的变化，四季养生各有不同。简括而言，即是春养生，夏养长，秋养收，冬养藏。

春季是万物生长发育的季节。《尚书大传》说：“东方为春，春者出也，万物之所出也。”《黄帝内经》曰：“春三月，此谓发陈，天地俱生，万物以荣。夜卧早起，广步于庭，被发缓形，以使志生。生而勿杀，予而勿夺，赏而勿罚。此春气之应，养生之道也。”（《素问·四气调神大论》）春回大地，万物从冬眠中苏醒，大自然呈现出欣欣向荣的景象。此时人体之阳气也顺应自然，开始向上、向外舒发。《汉律志》说：“当审时气，节宣调摄，以卫其生。”春季养生首先要把握春令之气升发舒畅的特点，节制和宣达春阳之气。从生活起居上讲，应当晚睡早起，散披长发，舒展形体，信步缓行于庭院之中，使血液畅通，气血调和，精神愉悦。从饮食上讲，根据春季阳气升发、人体代谢开始旺盛的特点，饮食宜选辛、甘、温之品，忌酸、涩；宜清淡可口，忌油腻、生冷之物。初春阳气初发，辛、甘之品可发散为阳以助春阳，而温食则利于护阳，如葱、枣、花生等皆宜。春为肝气当令，肝过旺则克脾，使中土衰弱，不利健康。所以，张仲景说：“春不食肝”（《金匱要略》）孙思邈也说：春日宜“省酸增甘，以养脾气。”（《千金要方》）从精神上来讲，更应做到心胸开阔，情绪乐观，以“生而勿杀，予而勿夺，赏而勿罚”为原则。

夏季是一年阳气最盛的季节，人体阳气此时最易发泄。《黄帝内经》曰：“夏三月，此谓蕃秀，天地气交，万物华实，夜卧早起，无厌于日，使志无怒，使华成秀，使气得泄，若所在外，此夏

气之应，养长之道也。”（《素问·四气调神大论》）夏季天阳下济，地热上蒸，天地之气上下交合，各种植物大都开花结果了，因而是万物繁荣秀丽的季节。夏季气候炎热，是人体新陈代谢最旺盛的时期。人在夏季，心火旺，肺气衰。从生活起居上讲，宜晚睡早起，顺应自然，保养阳气。晚点入睡，可以顺应自然阴气的不足；早点起床，可以顺应阳气的充盈。从饮食上讲，夏季的饮食要多辛、温，少苦、寒，节冷饮。夏为心气当令，张仲景说：“夏不食心。”（《金匱要略》）孙思邈认为，夏季宜“省苦增辛，以养肺气。”（《千金要方》）少吃苦寒之食可避免伤阳气，多食辛味食物以养肺气，可以避免心火过旺而制约肺气的宣发。因为夏季心旺肾衰，所以虽大热不宜暴食冷饮。从精神上来讲，夏季神气调养要做到神清气和，快乐欢畅，心怀宁静，要使精神像含苞待放的花朵一样秀美，切忌发怒，以使肌体气机宣畅，通泄自如。

秋季，自然界的阳气开始收缩，阴气逐渐增长，碧空如洗，地气清肃。《黄帝内经》曰：“秋三月，此谓容平，天气以急，地气以明。早卧早起，与鸡俱兴。使志安宁，以缓秋刑，收敛神气，使秋气平，无外其志，使肺气清，此秋气之应，养收之道也。”（《素问·四气调神大论》）从生活起居上讲，根据秋季阳气由疏泄到收敛、闭藏的特点，应当做到“早卧早起，与鸡俱兴。”早卧，以顺应阴精之收藏，以养“收”气；早起，以顺应阳气的舒长，使肺气得以舒展。从饮食上讲，秋季应当“少辛增酸”。秋为肺气当令，故张仲景说：“秋不食肺。”（《金匱要略》）以免食肺而增肺气之淫。肺主辛味，肝主酸味，辛能胜酸，故秋季要减辛味以平肺气，增酸味以助肝气。从精神上来讲，秋季万物开始凋零，容易使人产生伤感之情，所以秋季养生首先要培养乐观情绪，保持神志安宁，以神敛气，以减缓肃杀之气对于人体的影响。

冬季阴气盛极，草木凋零，昆虫蛰伏，万物收藏。与之相应，人体新陈代谢也处于缓慢的水平。所以，避寒就温，敛阳护阴，以使阴阳相对平衡，是冬季养生的基本原则。《黄帝内经》曰：“冬三月，此谓闭藏，水冰地坼，无扰乎阳，早卧晚起，必待日光。使志若伏若匿，若有私意，若已有得。去寒就温，无泄皮肤，使气亟夺。此冬气之应，养藏之道也。”（《素问·四气调神大论》）从生活起居上讲，要适应冬季之闭藏特征，应当“早卧晚起，必待日光。”早睡以养人体之阳气；迟起以待日出，为的是养阴气。从饮食上来讲，冬季是肾主令之时，肾主咸味，心主苦味，咸能胜苦。所以饮食宜减咸增苦，以养其心气，这样可使心气坚固。从精神上来讲，冬季应当保持精神安静自如，含而不露，好像把个人隐私收藏起来那样，秘而不宣。另外，冬季切勿使情志过极，以免扰阳。

春生夏长，秋收冬藏，是生物变化的总规律，而养生者必须遵循这个规律。四时养生总的原则是“春夏养阳，秋冬养阴。”《黄帝内经》说：“夫四时阴阳者，万物之根本也，所以圣人春夏养阳，秋冬养阴，以从其根，故与万物、沉浮生长之门。逆其根，则伐其本，坏其事矣。”（《素问·四气调神大论》）春夏之时，自然界之阳气升发，万物生机盎然。养生者要顺时而养，这时就该充养、保护体内阳气，使之充沛。凡有耗伤阳气及阻碍阳气的情况皆应避免。这就是所谓的“春夏养阳”。而秋冬之时，万物敛藏。这时养生就应顺应自然界收藏之势，收藏阴精，使精气内聚，以润养五藏，抗病延年。这就是所谓的“秋冬养阴”。杨上善说：“圣人与万物俱浮，即春夏养阳也；与万物俱沉，即秋冬养阴也。”（《内经·太素顺养篇》）清代高士宗也说：“圣人春夏养阳，使少阳之气生，太阳之气长。秋冬养阴，使太阴之气收，少阴之气藏。养阴养阳，以从其根。”（《素问直解》）

阴阳规律是万物由生而死、由始而终的根本法则。人们顺应它，就会健康无病；违背它，就会患病夭折。所以，养生首先应当从顺阴阳、适寒暑做起，应当做到随时而应，以保持人体阴阳的平衡与和谐。

三、《颐》卦对于养生的具体论述

《周易》不仅对中国养生学的基本原则以及整体理论产生了很大的影响,而且还在很多方面直接和具体地论述了养生。六十四卦中的《颐》卦,就是专门论述养生的。

《颐》卦位居第二十七,次于《大畜》卦之后。《序卦传》曰:“物畜然后可养,故受之以颐,颐者,养也。”养首先是以物质的积累和提供为前提的,《大畜》卦是有大的积蓄,有大积蓄才可以养,所以,《大畜》卦之后是《颐》卦。从卦象上看,《颐》卦的卦象是(䷚),上下两个阳爻,中间四个阴爻,外实而内虚,形象结构是口。从结构上来讲,是震下艮上。震为雷、为动;艮为山、为止。人吃东西时,嘴巴的咀嚼动作正是下动而上止,所以更具体来讲,《颐》卦的形象是嘴吃东西时的动作。

《颐》卦的卦辞是,“颐,贞吉。观颐,自求口实。”颐即养,养包括自养、求养、养人。“观颐”,可理解为考察、考究养生之道。“实”即食,“自求口实”即自养,即依靠自己求得口中之食。人之生存与发展,首先依赖于对外在物的摄取和消费,而这种摄取和消费,首先是从饮食开始的,饮食是人生的第一需要。离开饮食,人的一切休养生息都将无从谈起。所以古人一向把饮食看做“活人之本”。正如明代高濂所指出的,“饮食,活人之本也,是以一身之中,阴阳运行,五行相生,莫不由于饮食。故饮食进则谷气充,谷气充则血气盛,血气盛则筋力强。”(《遵生八笺·饮饌服食笺》)

养生以饮食为始,而人之饮食与动物之食物有根本的不同。这里的不同在于,动物食物不存在正当与否的问题,而人的饮食则有一个正与不正的问题。在《周易》看来,依靠自己求得口中之食是贞正而吉祥的。《颐·彖传》曰:“颐,贞吉,养正则吉也。观颐,观其所养也。自求口实,观其自养也。天地养万物,圣人养贤以及万民,颐之时大矣哉!”程颐说,“圣人设卦,推养之义,大至于天地养育万物,圣人养贤以及万民,与人养生、养德、养人,皆颐养之道也。动息节宣,以养性也;饮食衣服,以养形也;威仪行义,以养德也;推己及物,以养人也。”(《周易程氏传》)“养正”,即养生之道正当。养正才吉祥;养不正,自然无吉祥可言。养之正与不正,显然不是一个简单的饮食问题,而是涉及到思想修养、品德操守等精神生活领域的问题。在食物匮乏的条件下,是只求自己生,还是也考虑他人生?在危难之际,是只顾自己安危而不顾他人死活,还是先他人而后自己?这是对一个人思想情操的严峻考验。所以,养生不仅包括养体的问题,还包括养心的问题。只有心正,才能“养正”;只有“养正”,才能获得吉祥。程颐认为,“颐之道,以正则吉也。人之养身、养德、养人、养于人,皆以正道则吉也。天地造化,养育万物,各得其宜者,亦正而已矣。‘观颐,自求口实’,观人之所颐,与其自求口实之道,则善恶吉凶可见矣。”(《周易程氏传》)在《周易》看来,养生虽从饮食开其始,而其真正的开端则不是饮食,而是思想修养,而是正其心、端其行。行是外。心是内。心之正与不正,是通过行之端与不端而表现出来的。所以,应当“观”行,“观”其行而察其心。“观”包括两个方面,一是“观其所养”,一是“观其自养”。“观颐,观其所养也。自求口实,观其自养也。”“所养”,是其所养之人,如果其所养之人生活困苦,而其本人却不思努力,只图自己轻松安逸,此行则不端,其心则不正。“自养”,即依靠自己获得衣食。依靠自己获得衣食是正当的,是人之正道。有能力而不自食其力,依赖他人而过寄生生活,非君子之所为,是歪门邪道。

养生之正与不正,还涉及到“时”的问题。“天地养万物,圣人养贤以及万民,颐之时大矣

哉!”在六十四卦中,初九象地,上九象天。人生于天地之间,天地间之一切都是顺时而生,应时而长的。天地养育万物,春生夏长,秋收冬藏,当暑则暑,当寒则寒,遵从的正是时间的节律,由此万物各得其正而生生不息。假如暑时而寒,寒时而暑,万物当然就难于生养了。圣人养育贤能及天下民众也是如此,按时选拔贤能以管理民众,寒暑不违农时,衣食随四季交替而变化,饥荒及时得到赈济,人人丰衣足食,天下太平。天地养万物,圣人养贤及万民,遵从的是时间之序;人的养生之道也应当法天地之象,效圣人之则,顺时而应,以时序为大。顺时而应,因时制宜,包含有多方面的含义。它既包括季节、时令、朝夕,也包括不同人年龄方面的不同。也就是说,人的正当的养生之道不应千篇一律,而应因人而异;不应死守陈规,而应适时而变。正如孙思邈所说的:“衣食寝处皆适,能适气者,始尽养生之道。”“善摄生者,卧起有四时之早晚,兴居有至和之常制。”(《千金要方》)他还告诫说:“善摄生者,无犯日月之忌,勿失发时之和。”(同上)

养生不仅包括养身,而且包括养德,这种思想在《象传》中还有进一步的体现。《颐·象传》曰:“山下有雷,颐。君子以慎言语,节饮食。”颐卦下震(☳)上艮(☶),震为雷而艮为山,所以颐卦的卦象是山下有雷。山下有雷,使人惊恐。君子法天地之象,亦须有所戒备。况且颐为口,言语由口而出,言语不慎,必致祸端,所以君子应当“慎言语”。另一方面,颐为口,食物从口而入,食之不当,必害其体,所以君子还应当“节饮食”。孔颖达说:“先儒云‘祸从口出,患从口入’。故于颐养而‘慎’、‘节’也。”(《周易正义》)对于“慎言语,节饮食”,明代王文禄曾解释说:“胃气者,中气也。慎言语,则中气不散而上越;节饮食,则中气不滞而下泄。故《易·颐·象》曰:‘君子慎言语,节饮食。’颐者,养也。养生、养德,岂可舍诸?”(《医先》)清人陈梦雷说:“言语饮食,皆腠(面颊)之动,慎之节之,法艮之止也。慎语所以养德,节饮食所以养身,此则专就自善言之。已得其养,然后可以及人也。《彖传》言养之大者,故极其所养,至于万物天下。《象传》言养之切者,故是其自养,而始于言语饮食,要皆出于正者也。”(《周易浅述》)养生与养德不可分,养德不仅有助于养生,而且本身就是养生的重要方面。无论是养生还是养德,都要遵从正道,都要以正为基本准则。

养生,人皆知道以饮食为养,岂不知饮食有养,但却要节。《周易》关于节制饮食的思想,对中国养生学具有很大的影响。《管子·形势解》说:“起居适,饮食节,寒暑适,则身利而寿命益”,“起居不适,饮食不节,寒暑不适,则形体累而寿命损。”明代胡廷贤指出:“人知饮食所以养生,不知饮食失调亦以害生。”(《寿世深元·饮食》)李时珍也告诫人们:“饮食不节,杀人顷刻!”(《本草纲目》)

《颐·初九》曰:“舍尔灵龟,观我朵颐,凶。”“尔”,指颐卦初九之爻;“灵龟”,有灵性的龟,喻初九之阳刚美质。程颐说:“龟能咽息不食,灵龟喻其明智而可以不求养于外。”(《周易程氏传》)“我”,指颐卦六四爻;“朵颐”,是张开嘴。意思是说,放弃你灵龟般的美质,而垂涎欲滴地观看我吃东西,这是不正当的,是有凶险的。从爻象上看,初九是阳爻得正位,位居最下,象下嘴唇。嘴唇本来不吃东西,但初九与六四相应,六四是被养育的,在吃东西。现在初九被六四引诱,也想吃东西,并且做垂涎欲滴状。初九动则变阴爻,下卦变坤,坤为方;上卦变离,离为龟,是初九“舍尔灵龟”的卦象。离为目,是初九“观我朵颐”,垂涎观看六四吃东西的卦象。初九当颐养之时,上应六四,犹如以阳刚之实求养于阴虚,养身不得其道,故爻辞借六四口气以责之。朱熹说:“初九阳刚在下,足以不食;乃上应六四之阴,而动于欲,凶之道也。”(《周易本义》)初九之凶,在于其颐养之不正,舍弃自己纯洁阳刚之美,而妄生贪欲之心。所以《颐·象传》曰:“观我朵颐,亦不足贵也。”程颐解释说,“既为欲所动,则虽有刚健明智之才,终必有失,故其才亦不足贵也。”(《周易程氏传》)从养生学的角度讲,初九之爻在于告诫人们:养生应当力戒贪

欲。《吕氏春秋》认为，“天生人而使有贪有欲。欲有情，情有节。圣人修节以止欲，故不过其行情也。故耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，贵贱、智愚、贤不肖，欲之若一，虽神农、黄帝，其与桀、纣同。圣人之所以异者，得其情也。由贵生动，则得其情也；不由贵生动，则失其情也。此二者，死生存亡之本也。”（《吕氏春秋·情欲》）人之有欲，是人先天具有的心理倾向。从欲的角度看，凡人之有欲和圣人之有欲是相同的，人皆有欲。而圣人与凡人之不同在于：圣人能将欲控制在适度的范围内，做到有欲有节；而凡人则只知有欲，不知有节，欲而纵，欲而贪，从而必致祸端。所以，《周易》认为，情、欲只有适度，才有利于养生；假如过贪，不仅不能养生，而且伤生、害生。

《颐·六二》曰：“颠颐拂经，于丘颐，征凶。”“颠”，倒也；“拂”，违也；“经”，常理也；“丘”，高丘也。意思是说，颠倒向下求索，违背常理，向高丘上的尊者索取营养，也不会有好结果。从爻象上看，六二是阴爻，象征不能养活自己的人，必须由别人供养，然与上卦之六五阴阳无应，于是六二向下求邻爻之初九。依照易理，上养下是正道、常理。六二居下卦之中，阴爻阴位，柔顺中正，可是六二现在却有背于柔顺中正之德，而向下求养于初九之阳，有失颐之正道，故为“颠颐”之象。另一方面，六二居下卦之中，为下卦之主爻。下卦为震（☳），震为动，象征颠沛，所以称为“颠颐”。六二既不能自养，向下求养不仅有失正道，而且下移使下卦变坎（☵），坎为水，为凶卦，所以六二下求不仅不合正道，而且也不会有好结果。六二理应向上，但是上面没有阳爻与其相应，而且上卦艮为山丘，登丘求颐，所以说“于丘颐”。然而，六二向上求养，因为与六五阴阳无应，也不会得到好结果，故曰“征凶”。清人陈梦雷说：“阴不能自养，必欲从阳求养。今（六）二求养于初（九），则颠倒而违于常理矣。上九最高，有丘象。（六）二求养于上（九）则非正应，往必取凶矣。”（《周易浅述》）所以《颐·象传》曰：“六二征凶，行失类也。”“类”，即朋类。阴阳相应，方为类；阴阳同性而无应，则不为类。六二上行，无应而失类，所以凶。这里所涉及的问题，仍然是颐养之正与不正的问题，颐养正，则吉；颐养不正，则凶。所以，颐养、养生一定要通过正当的途径来进行。

《颐·六三》曰：“拂颐，贞凶。十年勿用，无攸利。”“拂”为违，“贞凶”，即守正防凶。意思是说，违背颐养之道，守持正固以防凶险，十年之内勿施展才用，要是施用必将无所利益。从爻象上看，六三是阴爻，居震卦（☳）上位。震为动，象征为求得供养极力活动。六三阴爻居阳位，不中不正，象征求得供养的方法、手段不正当，所以是“拂颐”。六三与上九成正应，求得上九的育养本来是合情合理的正当要求，是“贞”的卦象，但是，有位居至尊的六五与上九成比，有阴爻六四阻塞于其间。且上九居艮卦（☶）上位，艮为止、为拘，因此行动虽然正确，而必被阻止，所以为凶。陈梦雷说：六三“居动之极，是媚上以贪求而无厌者，拂颐之贞矣，其占必凶。”（《周易浅述》）就是说，六三之凶根源在于其媚上而贪求无厌，从而违反了颐养之道。至于“十年勿用”，《颐·象传》的解释是：“十年勿用，道大悖也。”之所以十年之内不可施用才能，还是因为六三之行为与颐养之正道大相背离。而其之所以相背离则是由于它的媚上与贪求。孔颖达说：“以其养上以谄媚，则与正道大悖乱。”（《周易正义》）这里所强调的，仍然是养生之道的正与不正的问题。

《颐·六四》曰：“颠颐，吉。虎视眈眈，其欲逐逐，无咎。”“眈眈”，专一注视之状；“逐逐”，相继不绝之态。意思是说，六四以阴养阳，虽是颠倒之养，但以上养下，是正，所以仍得吉祥。初九如虎视般盯着上面，其求迫切而又不绝，六四迎合其求，以供其养，必无咎害。从爻象上看，六四在上卦，阴爻得正位，与下卦初九阴阳相应。阳为实，阴为虚，以阳养阴是正，今六四以阴养初九之阳，不正，所以是“颠颐”。但六四在上，初九在下，以上养下又是常理，六四不违常理，

所以虽为“颠颐”，仍致吉祥。《颐·象传》曰：“颠颐之吉，上施光也。”程颐说：“颠倒求养，而所以吉祥者，盖得刚阳之应以济其事，致己居上之德施，光明被于天下，吉孰大焉！”（《周易程氏传》）就是说，六四之吉在于其得阳刚之应，以上养下，广施惠德。朱熹也说：“柔居上而得正，所应又正，而赖其养以施于下，故虽颠而吉。虎视眈眈，下而专也；其欲逐逐，求而继也。又能如是，则无咎也。”（《周易本义》）六二与六四，同是“颠颐”，为什么前者凶而后者吉？陈梦雷解释说：“但（六）四居初（九）之上，所处得正，又为正应。自初（九）而言之，则初（九）之见养于（六）四为凶；自（六）四而言之，则（六）四之能养初九为吉。初九之刚，其视若虎之眈眈，不可驯也。六四顺其所欲而致之，逐逐焉而来，不失以上养下之正，咎可无矣。”（《周易浅述》）就是说，六二之凶在于其求，而六四之吉在于其施。宋代游酢更进一步说：“二之志在物，而四之志在道。”（参见李光地《周易折中》）“在物”，则无应强求，故凶；“在道”，则养正利物，故吉。

《颐·六五》曰：“拂经，居贞吉，不可涉大川。”意思是说，六五违背了颐养的常理，能坚守居尊的正道才吉祥，但不可有大的作为。从爻象上看，六五是阴爻居至尊之位，失正无应，阴柔无实，唯承上九阳刚之质以济己之阴，犹如不能养人，反赖上者养己以兼养天下，有违君主“养贤以及万民”的常理，故曰“拂经”。六五虽然位不正，且自身柔弱，又无爻相应，只有上九与它成比，是它的惟一依靠。但它毕竟是尊者，位居至尊之位，而且按照阴从阳，阳乘阴，相比相亲的正理，柔顺从上，顺理成章，所以，只要六五能坚持居尊的正道，亦可获得吉祥。正因为如此，《颐·象传》曰：“居贞之，顺以从上也。”然六五此时才力柔弱，唯宜从阳补阴，不可率意犯难涉险；再说，六五居艮卦（≡）之位，艮为山、为止，被山阻止，不可行动，当然不能涉川渡河；而且，六五从上，则上卦变坎（≡），坎为水险，故曰“不可涉大川”。程颐说：“六五，‘颐’时居君位，养天下者也。然其阴柔之质，才不足以养天下，上有阳刚之贤，故顺从之，赖其养己以济天下。君者养人者也，反赖人之养，是违拂于经常。既以己之不足而顺从于贤师傅，上，师傅之位也，必居守贞固，笃于委信，则能辅翼其身，泽及天下，故吉也。阴柔之质，无贞刚之性，故戒以能居贞则吉。以阴柔之才，虽倚赖刚贤，能持循于平时，不可处艰难变故之际，故云‘不可涉大川’也。”（《周易程氏传》）这就是说，六五的吉，主要来自于其居正与从上。所以《象传》说：“居贞之吉，顺以从上也。”程颐解释说：“居贞之吉者，谓能坚固顺从于上九之贤，以养天下也。”（《周易程氏传》）六二与六五皆为“拂经”，为何前者凶而后者吉？陈梦雷解释说：“（六）二动体，贪求于人以自养，则失正而凶；（六）五止体，虽不能养人，而能用人以养人，则正矣，故吉。”（《周易浅述》）正则吉，不正则凶。而正与不正的区别就在于是求养于人，还是设法养人。

《颐·上九》曰：“由颐，厉，吉。利涉大川。”“由颐”，犹言“由之以颐”；“厉”，为险、为危。意思是说，天下依赖上九而获得颐养，知危能慎可致吉祥，利于有大的作为。从爻象上看，上九是阳爻，象征充实、富有，但是已经失去正位，处在无位无权的地位。居尊位的是阴爻六五。而六五无力自养，又无力养人，为此其屈尊而从上，由上九供养，这是“由颐”的卦象。上九富压至尊，形势危迫而能获致吉祥，是因为上九身处危难，而能谨慎自持。另外，上九动则变阴，得正位，由失位的严峻处境变为正位而得吉祥。六五从上九而动，卦变为坎（≡），坎为河渠，为通。上九原位于艮上，艮为山，下山渡河而通，是“利涉大川”的卦象。朱熹说：“六五赖上九之养以养人，是物由上九以养也。位高任重，故厉而吉；阳刚在上，故‘利涉大川’。”（《周易本义》）上九之吉，关键在于其身处危难之境而能谨慎自持。所以《颐·象传》曰：“由颐厉吉，大有庆也。”这里的庆既是上九之庆，更是天下百姓之大庆。正如程颐所说，“若上九之当大任为是，能兢畏为是，天下被其德泽，是大有福庆也。”（《周易程氏传》）试想如果上九身处高位，而不谨慎自持，必祸及其身，天下百姓亦必招致不幸矣。

颐卦论述养生,主要是从养生之大道着眼,讲述养生之道的大道理。其基本宗旨体现为两个方面:“自养”之道,当本于德,不可弃德求欲;“养人”之道,当出于公,必须养德及物。六爻的喻旨,下三爻皆“自养”,不得其道,因此初九“凶”,六二“征凶”,六三“无攸利”;上三爻皆努力“养人”,而得其道,所以六四“吉”,六五“居贞吉”,上九“吉”且“利”。《周易折中》引述吴曰慎的话说:“初九、六二、六三,皆自养口,私而小者也;六四、六五、上九,皆养其德以养人,公而大者也。公而大者吉,得颐之正;私而小者凶,失颐之贞也。可不观颐而求其正耶?”养生的常道在于明理、得正。如是,则吉;贪欲、贪求,不仅不能养生,还将招致祸端。

(作者为中国人民大学哲学系博士生)

注释

①程颐曰:“‘一阴一阳之谓道’,道非阴阳也,所以一阴一阳者,道也。”(《程氏遗书》卷三)

②未病在中国已正式成其为“学”。有影响的著作有:(1)雷正荣:《“未病学”应成为独立的中医分支学科》,《健康报》1985年9月15日。(2)宋为民、罗金才:《未病论》,重庆出版社,1992年出版。(3)祝恒琛主编《未病学》,中国医药科技出版社,1999年出版。

参考书目

- 1.《周易浅述》,(清)陈梦雷著,上海古籍出版社,1983年出版。
- 2.《周易折中》,(清)李光地纂,巴蜀书社,1998年出版。
- 3.《周易译注》,黄寿祺、张善文撰,上海古籍出版社,1989年出版。
- 4.《黄帝内经素问析义》,傅贞亮等主编,宁夏人民出版社,1997年出版。
- 5.《中华养生全书》(三卷),陈南编著,九州图书出版社,1999年出版。
- 6.《中国养生宝典》,汪茂和主编,中国医药科技出版社,1998年第2版。
- 7.《性理与岐黄》,徐仪明著,中国社会科学出版社,1997年出版。
- 8.《易学与养生》,刘长林、滕守尧著,沈阳出版社,1997年出版。
- 9.《周易与养生》,紫竹公、筱山编著,首都师范大学出版社,1994年出版。

《周易》阴阳象数与《黄帝内经》

□ 姚春鹏

《周易》与《黄帝内经》是中国传世的两部重要元典，一为群经之首，一为医学之祖。《周易》对我国的哲学、政治、经济、文化、艺术、科学等社会生活各个领域发生过深远而重大的影响，至今余波犹存。《内经》自成书以来一直有效地指导着国人的医疗实践，今天仍然是中医的必修课。可以肯定，《周易》与《内经》今后仍将会对我国人文思想及中医学的发展发挥重要作用。

《内经》在建立中医学理论体系时吸收了《周易》中许多自然哲学观念，本文拟从阴阳、象、数几方面，初步探讨《周易》对《内经》的影响。

阴 阳

《庄子·天下》曰：“《易》以道阴阳”。虽然在《易经》中并没有关于阴阳的论述，但组成卦象的最基本符号阴阳两爻已包含了阴阳的思想，整个《易经》的六十四卦、三百八十四爻皆由阴阳两爻组成，阴阳两爻的变化决定了全部卦爻的变化，阴阳两爻是变化的核心，阴阳两爻代表了天地变化的核心力量——阴阳，易卦中已蕴含了阴阳的思想。

到了《易传》微显阐幽，明确地揭橥出阴阳的大义。“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”（《易传·系辞》）这里的阴阳，可以作狭义与广义两种理解。狭义的作为天之道的阴阳，指的是一年四季气候寒热温凉的转化，或一昼夜冷暖的迭迁。《左传》曰：“六气曰阴阳风雨晦明也”，这里的阴阳亦指寒热之变化。广义的阴阳指包括下文的柔与刚、仁与义在内的普遍存在于天地万物之间的两种相反相成的因素、势力、趋势或方面。这段传文明确指出了任何事物都包含阴阳两方面。《易经》所以将八卦扩展为六十四卦，是因为八经卦的三爻，各以一爻分别代表天地人，尚不能明确表达天地人内部各有阴阳两方面，所以才兼三才而两之，易六画而成卦，在天地人内部分阴分阳，迭用柔刚，易六位才能成章，即完整全面地表达出阴阳的思想内涵。圣人作《易》的目的是要顺性命之理，即探究人类如何依循阴阳之理而生存于天地之间。《易传·系辞》更进一步解释说：“乾，阳物也，坤，阴物也，阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”乾坤阴阳两物交互作用（合德）而产生天地万物（刚柔有体）这就是天地之造化，神明之功德。《易传·系辞》曰：“天地氤氲，万物化醇，男女构精，万物化生。”这里天地、男女指阴阳，氤氲、构精指阴阳双方的相交相合，因而才有万物的化生。可见，在《周易》看来，阴阳普遍存在于天地人中，阴阳的相互作用，和谐调畅是万物存

在、发展、变化的条件。正如《老子》所谓：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”《易传·系辞》更概括为“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”。

《周易》虽然认为阴阳的和谐调畅、相互作用是事物存在、发展、变化的条件，但更强调阳刚在发展变化中的主导地位。《易经》六十四卦，乾卦排在第一，就是一种提示。乾取象于天。乾，健，“天下之至健也”。而天在古代指的是以太阳为首的太空，太阳运转不息，光芒永放，催生万物，正合“健”义，君子法天道当自强不息。说明《周易》强调阳刚在决定事物发展变化的矛盾中居主要地位，但强调阳刚不等于不要阴柔，所以紧接乾卦的是坤卦。坤取象于地。坤，顺，“天下之至顺也”，“坤道其顺乎，承天而时行”。在天阳的激发下，大地敦厚之德畜养万物，“含万物而化光”。乾坤两卦，一个纯阳，一个纯阴，一个至健，一个至顺，阳给万物以生命的起点，阴才能使生命发育成形，它们相反相成，对立统一。由此可见，乾坤即天道阴阳，是自然界各种事物存在、发生、发展、变化的前提，阴阳的相互作用是事物运动发展的原动力。在阴阳双方的协调统一中，阳主阴从，阳始阴成，阳是主要方面，是天地阴阳协调平衡的主导。阴阳学说是《周易》理论的基石，它对中国传统思想文化及中医学理论都有极大的影响。

《内经》继承了《周易》的阴阳思想并有所发展。

1. 强调阴阳是自然界的普遍规律，是自然界各种事物发生、发展的原动力。《素问·阴阳应象大论》说：“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。……阴静阳躁，阳生阴长，阳杀阴藏。阳化气，阴成形。”其特点是阳主动，阴主静，阳化气，阴成形。

2. 强调阴阳的和谐平衡是维持事物正常发展的最佳状态，其中阳处于主导地位。在《内经》看来，阴平阳秘是人体生理的最佳状态，平衡失调就会导致疾病，甚至死亡，出现“阴阳离绝，精气乃绝”（《素问·生气通天论》）。但阳处于主导地位，若阳失其所，不能温煦固护，就会导致阴气消亡。故《素问·生气通天论》说：“凡阴阳之要，阳密乃固，两者不和，若春无秋，若冬无夏，因而和之，是谓圣度”，“阳气者，若天与日，失其所则折寿而不彰，故天运当以日光明。是故阳因而上，卫外者也。”《素问·阴阳应象大论》曰：“阴在内，阳之守，阳在外，阴之使也。”《素问·太阴阳明论》曰：“阳者天气也，主外；阴者地气也，主内。故阳道实，阴道虚。”可见，《内经》认为，阴阳矛盾双方在事物发展变化中的地位是有区别的，阳处主导地位。

3. 《内经》提出了阴阳消长、转化、互根和阴阳无限可分的思想，是对《周易》阴阳思想的发展。《内经》认为，阴阳的消长转化普遍存在于人体及自然界，并且人体阴阳的消长转化与自然界阴阳的消长转化同步。《素问·脉要精微论》曰：“万物之外，六合之内，天地之变，阴阳之应，彼春之暖，为夏之暑，彼秋之忿，为冬之怒，四变之功，脉与之上下，以春应中规，夏应中矩，秋应中衡，冬应中权。是故冬至四十五日，阳气微上，阴气微下；夏至四十五日，阴气微上，阳气微下。”这就是说，自然界一年四季阴阳二气有消长转化的规律，而人体阴阳二气也随之消长转化，特别表现为四时脉象的不同。阴阳消长转化规律也表现在病理上，《素问·阴阳应象大论》曰：“阴胜则阳病，阳胜则阴病，阳胜则热，阴胜则寒，重寒则热，重热则寒”，“故重阴必阳，重阳必阴。”

《内经》认为，人体正常的生命活动是机体阴阳双方对立统一的结果。阴为物质，阳为功能，人体的功能活动以精微物质为基础，没有精微物质，功能活动无从产生，而人体进行功能活动时又要消耗一定的精微物质；同时功能活动又是化生精微物质的动力，没有脏腑的功能活动，饮食物也不能变化为精微，而化生精微时又必须消耗人体的功能活动，此即阴阳的消长、转化、互根。

《素问·生气通天论》曰：“阴者藏精而起亟也，阳者卫外而为固也。”《素问·五藏气大论》曰：

“阴气内化，阳气外荣。”阴气的功能是储藏精血而供给阳气卫外固护之用。同样，精血的产生亦需阳气的推动，阴阳发挥作用要以双方的协调配合为根据。由于阴阳互根，所以在治疗上就可以“从阴引阳，从阳引阴，以左治右，以右治左”，“阴病治阳，阳病治阴”（《素问·阴阳应象大论》）。

在《易经》的卦象中包含着阴阳消长、转化、互根的思想，特别是十二消息卦，反映了一年阴阳的消长变化规律。而六十四卦中每一卦都隐藏着其余六十三卦，因为卦中每一爻根据阴阳老少、老变少不变的规律而发生爻变，变为另一卦，这样阴阳推荡，刚柔相摩就能变出其他六十三卦。这里隐含着阴阳转化互根的思想，如乾卦虽为纯阳，但隐含着纯阴卦——坤，乾以坤为存在前提，反之亦然。

关于阴阳的无限可分性，《素问·阴阳离合论》曰：“阴阳者，数之可十，推之可百，数之可千，推之可万，万之大不可胜数，然其要一也。”《内经》认为，在原则上阴阳是无限可分的，但根本道理还是一阴一阳。所以在《内经》中有三阴三阳的六分阴阳法，也有二阴二阳的四分法，这些都是根据实际需要作出的。

在《内经》中，阴阳学说被用于说明人体组织结构、生理病理、养生治疗、用药等各个方面，篇幅所限，此不赘述。

象

“象”的观念滥觞隆古，早在《左传·僖公十五年》中就有“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋”的说法，“象”在这里还只具有卜筮的意义。《易经》在比较丰富的卜筮记录材料的基础上推演了六十四卦象（但《易经》中未见“象”字）。《易传》对卦象进行了全面深入的解释，显微阐幽，形成了系统的关于“象”的理论。中国古代哲学的“象”论无出其右者。

“象”在《易传》中有如下一些含义。

1. 自然之象，即天地万物的现象。如《易传·系辞》曰：“在天成象，在地成形，变化见矣”，“见乃谓之象”，“天垂象，见吉凶”，“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”总之，自然之象是天地万物在运动变化过程中所形成的现象，是圣人设卦观象的基础。

2. 人工之象，即对天地万物之象的模拟和象征。《易传·系辞》曰：“圣人有以见天下之赜而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”意指“象”是对天下万物形容的模拟。由于“象”是对天文地理，鸟兽人身的仿像，所谓“易者象也，象也者像也”（《易传·系辞》），故能弥纶天地之道。人工象具体说就是卦、爻象。爻象是仿效天下万物运动变化产生的。《易传·系辞》曰：“爻也者效天下之动者也”，“爻象动乎内，吉凶见乎外”。爻象的本质特征在于效和动，仿效天地万物的“变动不居，周流六虚”。六十四卦的任何一卦，只要其中一爻发生变化，整个卦的吉凶就会发生改变，而明见乎外。可见爻与卦的关系是体用关系，卦是物之体，爻是物之用。卦自静态角度观察，反映物之象，物之形；爻自动态角度观察，反映物之变，物之化。

3. 意象，无论自然象还是人工象都是具有较强可感性或形象性的具体之象。在《易传》看来，在具象中尚隐含着不可感的较少形象性的意象，而这一点是最重要的。所谓“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”（《易传·系辞》）这里的“天下之赜”就是隐含在具象（物象）中的意象。《易传·系辞》曰：“书不尽言，言不尽意，……圣人立象以尽意”，显然圣人之意是由“象”来表达的。再如“八卦成列，象在其中矣”，“乾坤其易之蕴邪，乾坤成列而易

立乎其中矣，乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。”（《易传·系辞》）这里的“象”、“易”已经不仅是具体的象，而主要是指其中蕴含着的一般意象。可见，意象就是后世所谓的卦爻象中包含的义理、易道，“象”是具象与意象、卦、爻象与义理的综合统一。

在古人的思维中具象与意象、感性与理性在形式上是混淆不分的，但在内容上是有区别的。中国古代并没有像西方那种定义清晰的抽象概念系统，古人是用具体的形象概念表达抽象概念，但所谓抽象的概念，仔细分析仍有依稀可见的形象，只是程度很低了。如《老子》的道，可谓最高的抽象（大象），但仍然是“恍兮惚兮，其中有物”，所以即使抽象的义理也可称为义之象（意象），中国人的思维是感性与理性、形象与抽象的辩证统一。

人们对“象”作了多方面的探讨，从思维角度，有人将易学的思维方式分成直观思维、形象思维、逻辑思维、辩证思维和象数思维^①。我认为，这些思维方式都可归结为易象思维（即象数思维，象与数密不可分谈象必及数，本文因题旨关系将二者分开）如果再深入研究易象思维，恐怕还有前述四种思维方式不能包括的内容，可见易象思维是一种综合思维方式。那么，易象思维有哪些内容特点，易象思维的目的、功用何在呢？本文仅结合《内经》谈几点。

首先，“象”是类分的根据。《易传·系辞》曰：“方以类聚，物以群分。”这里划分类的根据是什么呢？那就是“象”，只要“象”同就归为同类，即据象归类，也就是常说的比类取象。值得注意的是这里的“象”，不仅是指具象更是指意象。这一点只要看一下《易传·说卦》就可以看得很清楚，以乾卦为例：

乾为天、为圜、为君、为父、为玉、为金、为寒、为冰、为大赤、为良马、为老马、为瘠马、为驳马、为木果。

《说卦》将能观察到的事物以八卦模式进行了分类。初看此文，我们会感到古人将风马牛不相及的事物归在一起，是十分幼稚可笑的。其实，在《说卦》看来这张分类表决非任意而为，而是有严格标准的，那就是“意象”。古人认为天是圆的，是圜转不息的，天又能生育宰治万物，人类社会君父有与此类似的功能，故为君、为父。天象清润，故为玉，秋天气象劲急，故为金、为寒、为冰。红日高悬，故为大赤。天行健，动物中马尤象之，故为诸马，木果形圆，故亦象天。所以这些物象不同的事物，由于其“意象”相同故归为一类。可见易象思维是从动态功能的角度划分事物的。易象思维的分类标准与形式逻辑不同，其分类标准较之一般形式逻辑的划分要宽泛得多，在形式逻辑看来是同类的东西，在易象思维看来固然是同类，在形式逻辑看来并非同类的东西，在易象思维看来只要“意象”相同亦属同类。形式逻辑是从较窄的静止的角度划分事物，而易象思维是从较宽泛的动态功能的角度划分事物的。两者从不同的角度对事物的本质属性作出划分，从动态功能角度划分事物是易象思维的一大特点。这可看成是易象思维的逻辑。

其次，同气相求，同类相招。由前述可知，同类之物，就是同象之物。同样，同气之物也是同象之物，气与象的关系下文再论。根据易象思维的逻辑，事物之间的相互联系与作用，优先发生在同类之间。《易传·乾·文言》曰：“同声相应，同气相求；水流湿，火就燥；云从龙，风从虎；圣人作而万物睹；本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”可见，同象同类之物，由于其“象”同而天然地具有亲和力。同类相招的思想，可见于诸子的著作中，如：

“同则相从，异则相距。”（《管子·白心》）

“以阳招阳，以阴招阴。”（《庄子·徐无鬼》）

“凡奸声感人，而逆气应之；逆气成象，而乱生焉。”（《荀子·乐论》）

“类同相招，气同则和，声比相应，鼓宫而宫动，鼓角而角动。……山云草莽，水云鱼鳞，旱云烟火，雨云水波，无不皆类其所生以示人。故以龙致雨，以形随影，师之所处，必生荆棘。”（《吕氏春秋·应同》）

“万物之理，各以类相动也。”（《礼记·乐记》）

“阴阳同气相动也。”（《淮南子·览冥训》）

“百物去其所与异而从其所与同，故气同则会，声应则比……美事招美类，恶事招恶类，类之相应而起也。”（《春秋繁露·同类相招》）

以上材料说明，“同类相招，同气相求”是中国古代普遍承认的思想。其中贯穿着一个共同的分类方法，即凡是能相感、相从、相招、相动的事物则为同类，因而有天然的亲和力。这一理论对中医理论体系的建立产生了重大影响。这里有两点需要说明。第一，肯定同类事物之间相互作用的优先性并未否认异类事物之间的相互作用，有时异类事物之间发生作用与联系更为重要。如西周末年的史伯就提出过“和实生物”观点，主张“先王以土与金、木、水、火杂以成百物。”（《国语·郑语》）晏婴也提出过“和与同异”否可相济的思想，认为不同事物之间的相互作用与调和是自然及社会存在发展的必要条件。同类相招与异类调和的思想从不同角度揭示了客观事物之间相互联系的规律。第二，同类事物作用的结果未必总是积极的，也有消极的一面。如前引《荀子·乐论》曰：“凡奸声感人，而逆气应之，逆气成象而乱生焉。”这一方面以中医发病学最为典型。如风气与肝木相应，春天风盛，风入人体易生肝病；同样，热气、湿气、燥气、寒气侵入人体，易发心、脾、肺、肾之病。又如，从五味来讲，“五味各走其所喜，谷味酸，先走肝；谷味苦，先走心；谷味甘，先走脾；谷味辛，先走肺；谷味咸，先走肾”（《灵枢·五味》）。但五味过嗜也会伤及相应脏腑及其相应组织。

其三，据象归类有层次种类的不同。《说卦》依八卦之象对天地万物进行了八种类分，可称为八卦分类。而八卦分类并非惟一的分类方法，中医学中广泛应用的就是五行分类法。《易传·系辞》曰：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”依据这一宇宙生成模式可对宇宙万物进行二分、四分、八分，甚至六十四分等不同层次的划分。但对人类认识把握世界最有价值的是八卦分类和五行分类，而两者的基础是阴阳两仪分类。

下面谈一谈象与阴阳、五行及气的关系。何谓阴阳？《易传·说卦》曰：“立天之道曰阴与阳。”《老子》曰：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”《内经》曰：“阴阳者，天地之道也。”（《素问·阴阳应象大论》）又说：“阴阳者，有名而无形。”（《灵枢·阴阳系日月》）这说明，阴阳并非具体事物而是宇宙万物之间两种相反相成的方面、势力或趋向。阴阳代表的是宇宙间两种最基本的“象”，所以《内经》有“阴阳应象”之说。从《易经》本身来看，“易象”中已明显地包含了阴阳的因素，整个卦爻以阴爻和阳爻配位组成，而《易传·系辞》进一步阐发道：“一阴一阳之谓道”，“易有太极……八卦定吉凶，吉凶生大业。”而“吉凶者失得之象也”，“吉凶”是两种最基本的征象，也就是阴阳之象。正如《素问·五运行大论》总结的那样，“天地阴阳者，不以数推，以象之谓也。”阴阳概念所指谓的内容是“象”。同样，五行也是五种“象”，五行是由金木与水火两对阴阳加上起调节作用的中土而构成，而五行也是圣人仰观俯察的结果。

关于“气”与“象”，张载说：“凡可状皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也。”（《正蒙·乾称》）“气”是从本体论来讲，“象”是从生成的现象来说，两者是统一的。《内经》也说：“本标不同，气应异象”（《素问·六微旨大论》）。可见，“气”也是“象”，现在气与象还常常连用。综上，阴阳、五行、气的概念内在地包含着象的概念。

易象思维以“意象”为核心,将自然界的万事万物从动态功能角度进行较宽泛的类分,这样就沟通了在形式逻辑看来完全不同事物之间的联系,通过“象”这一中介将万事万物贯通起来,形成了一个普遍联系的网络,达到执简驭繁的认识目的。正如《老子》说“执大象,天下往。”用《易传·系辞》的话来说,“乾以易知,坤以简能,易则易知,简则易从”,“易简则天下之理得矣”。得天下之理就能达到尽利尽神的目的,“书不尽言,言不尽意”,“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神。”可见,《系辞》认为易象思维优于语言文字,它能完整把握世界,指导行动获得功利,这正是圣人设卦观象的认识论缘由。

易象思维不仅有执简驭繁的认识功用,尚有援物比类、启发思维获得新知的功能。唐明邦先生认为,易象思维“同西方形式逻辑不同,不只提供一种思维形式,同时诱导思维内容,是思维内容与思维形式巧妙结合的一种奇特方式②。”

就《内经》而言,援物比类就是援引自然之象来类推人体生理病理之象。《素问·示从容论》曰:“圣人之治病,循法守度,援物比类,化之冥冥。”《内经》将人体与自然物视为同一大类,如《素问·五藏别论》曰:“胃者水谷之海,六腑之大源。”用大海和泉源比喻胃的功能。易象思维使理论根植于现实,让思维能够驰骋于丰富的联想与想象中,在许许多多表面上看来风马牛不相及的对象中作出类比推测。这就能开拓视野,启迪思路,提供线索,使人们触类旁通。但是这种思维得出的结论尽管包含深刻的洞见,也不免夹杂荒诞牵强的比附。如古人服食金丹,就是因为见其光彩奕奕,坚固不坏之象而以为食之可长生久视。这是取象比类法导出的典型谬识。虽然有这一类的谬识,但取象比类是古人广泛使用的思维方式,是中华民族有力的思想武器,为民族的生存繁衍作出过巨大贡献。如中药的许多功效就是古人用取象比类类推出来的。例如,中医有以皮行皮的理论,意指植物的皮可以治疗人之皮病(水肿),各种花(有轻清之功)可治头面部的疾病。各种矿石(有沉降之性)可治人体下部之病。应用这种理论再结合临床实践,最后就将这些药理作用确定下来了。这些看似难解的理论,其中应该包含科学道理,从自然演化史来说,世界上纷繁的万事万物皆有共同来源,相类似的部分必有其类似的结构与功用,因而有其亲和性(同类相招)。取象比类不仅在中医学上,而且在其他领域也有广泛应用。如古人观地气地脉而推知地下有某种矿物。取象比类在今天也是人们不自觉地应用的思维方式之一,如看到某种食物的颜色气味马上就能判定可食与否。

《内经》吸取了易象思维的基本内核——取象比类,结合阴阳五行学说建立了中医理论体系。《内经·素问》以“象”名篇者三,《阴阳应象大论》、《六节藏象论》、《平人气象论》。取象比类在《内经》中有如下运用。

1. 以天象推人象

以天地之气的升降类推人体之气的升降。《素问·阴阳应象大论》曰:“清阳为天,浊阴为地,地气上为云,天气下为雨,雨出地气,云出天气。”在自然界,清轻之阳气上升形成天,重浊之阴气下降凝聚为地,天地阴阳剖判。天地虽分,仍然通过升降交通的方式相联系,所以地气经阳气之蒸腾上升为云,天气经阴气之凝聚下降为雨,故雨虽由天降,但出自地气,云虽由地升,但出自天气。这是自然界的升降循环过程,天人相应,人身小天地,所以这一循环过程亦存乎人体。所以下文曰:

“清阳出上窍,浊阴出下窍;清阳发腠理,浊阴走五藏,清阳实四肢,浊阴归六府”在人体清阳之气温养上窍、腠理、四肢,而浊阴之气归聚于五脏、六腑、下窍。阴阳升降,上下交通,循环不已。

该文又以天之五气类比人之五志。“天有四时五行,以生长收藏,以生寒暑燥湿风。人有

五藏化五气,以生喜怒悲忧恐。”自然界有四时五行,形成寒暑燥湿风的气候变化及动植物生长收藏的节律。人体的五脏,化生五脏之气,而产生喜怒悲忧恐的情志变化。

最后,以天之阴阳二气在局部空间分布不均衡(非阴阳二气总量不等),类推人之阴阳二气在人体分布亦不均衡。所谓:“天不足西北,地不满东南也,而人右耳目不如左明也。地不满东南,而人之左手不如右强也。”

以天象推人象还见于《内经》他篇。

天地之气,其用不同,故所生之脏器功能各异。《素问·五藏别论》曰:“脑、髓、骨、脉、胆、女子胞,此六者,地气之所生也,皆藏于阴而象于地,故藏而不泻,名曰奇恒之府。夫胃、大肠、小肠、三焦、膀胱,此五者,天气之所生也,其气象天,故泻而不藏,此受五藏浊气,名曰传化之府,此不能久留,输泻者也。”这里,以天地之不同功能类比脏腑的不同功能,并认为脏腑功能之所以不同是由于分别禀受了天地之气的原因。

以自然界十二经水,类推人体十二经脉。《灵枢·经水》曰:“经脉十二者,外合于十二经水而内属于五藏六府。”所谓十二经水是清水、渭水、海水、湖水、汝水、渑水、淮水、漯水、江水、河水、济水、漳水分别合于足太阳、足少阳、足阳明、足太阴、足少阴、足厥阴、手太阳、手少阳、手阳明、手太阴、手少阴、手心主十二经脉。岐伯说:“此人之所以参天地而应阴阳,不可不察。”(同上)

以天地间各种事物类比人体脏腑、经脉、组织及生理功能。《灵枢·邪客》曰:“天圆地方,人头圆足方以应之。天有日月,人有两目。地有九州,人有九窍。天有风雨,人有喜怒。天有雷电,人有音声。……此人与天地相应者也。”

2. 据象归类,以五行为框架建立以人之五脏系统为核心、与五时、五方相联系的天人相应的整体医学模式,即“藏象”学说。

“藏象”一词《内经》仅两见,即《素问·六节藏象论》篇名及该篇中“藏象何如”之提问,但“藏象”学说却是《内经》的核心。“藏”,指隐藏于内的脏器。从词源来看,即收藏之意,为与一般收藏之“藏”区别,读“zàng”,后世又加一形符“月”,写作“臙”,简化作“脏”。本文在《内经》引文中用“藏”,在他处用“脏”来标记。象,即象征、表现、形象之意,正如唐代医家王冰所云:“象,谓所见于外,可阅者也。”“藏”与“象”的关系是“藏”决定“象”,不同的“藏”有不同的“象”,“象”是“藏”之精气生成的组织器官及其生理功能的外在表现,而“藏”之精气,最终来源于五行之精气。正如东汉著名医家张仲景在《伤寒论》序中所云:“天布五行以运万类,人秉五常以有五藏”。“藏”与“象”的关系又是一与多的关系。《内经》中“藏”有五,但每“藏”之“象”却有很多。“藏象”学说以“象”为依据,将人体脏腑组织、生理功能,划分为五大类,构成以五脏为中心的系统,而且将自然界的时空及万物也划分为五大类,与“藏象”联系起来。《素问·五藏生成》曰:“五藏之象,可以类推”。王冰注曰“象,谓气象也。言五藏虽隐而不见,然其气象性用,犹可以物类推之。何者?肝象木而曲直,心象火而炎上,脾象土而安静,肺象金而刚决,肾象水而润下。夫如是皆大举宗兆,其中随事变化,象法旁通者,可以同类推之尔。”注文明确指出五脏之象是根据五行之象类推而来的。以肝为例,肝为人体之木,木生东方,其时为春,所以肝居人体之左,其用升发宣畅,与风相应,其功能活动旺于春。因木生酸味,故肝味酸;春木青葱,故肝色青;人体组织中筋最具柔韧之性,类春生之枝条,故肝体为筋,爪甲为筋体之余,故肝华为爪。人发怒时会自觉气血上涌,文学上更有怒发冲冠之形容,此为肝气升发太过所致,所以肝志为怒。角音轻舒,故肝音为角。肝窍为目,此有临床经验为据,目病多从肝治而愈。泪为目液,故肝液为泪。肝神为魂,《内经》以心藏神,为君主之官,肝为将军之官,而魂随神往来,将军之官

随君主之官出入,故肝神为魂。

由上述可见,“藏象”学说是以取象比类为原则方法,结合实际观察综合形成的。上述为肝脏之人体象,另外还有与肝相应的自然之象。《素问·金匱真言论》曰:“其类草木”,王冰注曰:“性柔脆而曲直”。“其畜鸡”,王冰注曰:“以鸡为畜,取巽言之。《易》曰巽为鸡”。“其谷麦”,王冰注曰:“五谷之长者麦,故东方用之”。“其应四时,上为岁星”,王冰注曰:“木之精气,上为岁星,十二年一周天”。

综上所述,《内经》以“藏象”为核心的天人相应的整体医学模式,是古人对自然界长期的观察实践中,对人类自身的生理功能、病理变化及精神情志的体验中,结合医疗实践,运用取象比类的思维模式建构起来的。《内经》运用《周易》的易象思维模式,以“意象”为标准,根据动态、功能的类同,将人体及自然界中看似毫无联系的事物纳入五行框架,形成了彼此联系,相互制约的整体系统。中医所讲的每一“藏”并非仅指人体内脏某一实体器官,而是包括了上述与之相应的人体之象、自然之象的整体系统,“藏”已成了这一整体系统的代号、标识。此外,不仅某“藏”本身为一系统,“藏”与“藏”之间,通过五行的生克制化关系构成了一个更大的系统。这样中医在诊病时就可以在天人一体、五脏相关的模式中作出全面的考察,充分反映了中国古典医学的辩证思维精神。

数

人类“数”的观念,当起源于对自身及周围事物的计数,所以“数”字有名词与动词两种词性,作动词读作“shǔ”,即计数、查数,古人为了合理地分配物品,计数是不可避免的。随着人类社会的发展,民智渐开,人们出于对自身及自然的好奇,去计数自身器官的数目。如手足十指(趾),头面两目、两耳,两鼻窍,及天空中的日月及群星,渐渐形成自然数的观念。十进制肯定是受手足十指(趾)启发而来。《易传》称一至十为天地之数。“数”无论今天还是古代与人类的生产生活的关系都是非常密切的。这一点在《易传》中有所反映,《系辞》曰:“上古结绳而治,后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察。”结绳,即结绳计数,《易传》认为结绳、书契(文字符号,包括数字)是百官以治、万民以察的条件。由于数,特别是一至十个自然数与人类生活关系如此密切,在人类生产生活甚至政治中发挥如此重大的作用,古人对数就产生了某种神秘感和崇拜感。随着卜筮活动的兴旺发达,“数”自然地渗入其中,形成了“易数”,易数与日常计算用的数不同。在成卦过程中有一套特定的推演程序,依此程序将易数全部推演出来,就能确定天下万物之象。通过易数的参伍错综就能成就天地万物之文。

《周易》中提到的数有,1.大衍之数。2.策数。3.天数地数。4.爻数。

关于“易数”需要明确的是易学的“数”与数学的“数”既相区别,又有联系,易数始终与易象相联系,是一种特殊的“象”,它更多地是反映了客观世界质的特征而非量的特征,与真正的数学有本质的不同,正如李约瑟博士指出的“我们无需指出这种数与象征主义的例子,因为它们与真正的数学并没有共同之处③。”

易数与易象一样成为古人的一种思维模式。易数思维即从数的角度出发,认为客观世界存在着先验的数结构,这种数结构在万事万物的生成变化中体现出来。人们在对外观世界的认识中就可以“参天两地而倚数”(《易传·说卦》),“极其数以定天下之变”(《易传·系辞》),形成一种特定的易数思维模式。《易传》的“太极生两仪”的宇宙演化思想就是这一思维方式的反映。在《周易》看来,宇宙在演变过程中同时具有数的规定,呈现出数的结构,人们在认识活动

中就应该去发现万事万物表现出的数的规定、数的结构,以窥天地之奥,达造化之极。《内经》亦常说“天地之数,始于一终于九焉”,发现了天地万物中的数结构,也就穷尽了天下的数理。

重数是《周易》的突出特点。关于这一点,清代易学家陈梦雷在其《周易浅述·凡例》中讲得明白:“六经皆言理,独《易》兼言数。”《周易》重数有如下之原因。首先,如果从数的角度看,客观世界确实存在数的规律。如昼夜一阴一阳的交替,一年有四季十二月的变化等。古人通过长期的观察就会形成深刻的印象,影响其对客观世界的认识方式,而成为一种思维模式。其次,《周易》特有的成卦过程中所运用的数程序更加强了数的神秘感,逐渐形成了易数思维模式,在易数思维中包含先验的神秘的成分。

易数思维对《内经》理论体系的建构产生了重大影响,但因为《内经》是一部医药典籍,所以不可能全盘照搬易数。《内经》摒弃了易数运演形式,吸取了易数思维的基本内核,结合医学实际有所取舍发展。

《内经》中对数的运用可分为两种情况。一种是观察实测的数。分为如下几方面。1.对人体组织器官经实测所得的数。如《素问·平人绝谷》“胃大一尺五寸,径五寸,长二尺六寸。”《灵枢·骨度》“头之大骨围二尺六寸。”2.对疾病观察而得之死愈之日数。如《素问·阴阳别论》“凡持真藏之脉者,肝至悬绝急,十八日死;心至悬绝,九日死;……”3.针刺的次数。如《素问·通评虚实论》“霍乱,刺俞傍五,足阳明及上傍三”,《素问·缪刺论》“以月死生为数,月生一日一痛,二日二痛,十五日十五痛,十六日十四痛。”4.人体生理节律。如《素问·上古天真论》的男八女七个体生命节律。又如《素问·平人氣象论》曰:“人一呼脉再动,一吸脉亦再动,呼吸定息脉五动。”5.营卫之气昼夜在人体运行的速度、周次。《灵枢》的《五十营》、《卫气行》两篇有详细记载。

上述可称为《内经》时代的“实证”科学,但需要指出的是,这些所谓的“实证”科学也是深受易数思维模式影响的。根据科学哲学“观察渗透理论”的观点,人类观察并非纯粹客观的而是受观察者的思想方式、知识背景影响的。上述几方面,除人体组织器官的数据和脉动次数等相对客观性较强的观察对象外(至于准确与否是技术问题),其他几方面都或隐或显地可见易数思维的影子,是经验观察与先验推演的混合。如男八女七的生命节律,既有经验观察的依据又是易数推演的结果。从某种意义上讲《内经》理论体系就是在经验观察的基础上,应用古代自然哲学理论推演出来的。

《内经》中的另一种“数”,即易数。它是人类在对自然界长期观察的基础上概括出的一般结论。这一结论是在对大量经验材料反思的基础上作出的,而不是对某一问题所作的具体结论。这样易数也就有了一般的意义,有了哲学的意义。易数成为一种理论架构,《内经》将来自经验的零散混乱的材料,纳入其中而规整为条理化的理论。《内经》最重视的是一至九,即所谓的天地至数和河图洛书之数。下面略述之。

关于“一”,《内经》有如下一些说法:

“治之极于一。何谓一?一者因得之。”(《素问·移精变气论》)

“道之至数,五色脉变,揆度奇恒,道在于一。神转不回,回则不转,乃失其机,至数之要,迫近以微,著之玉版,命曰合玉机。”(《素问·玉版论要》)

这里的“一”就是道(道在于一),也就是《老子》的“道生一”的“一”,《老子》的道为何物一直争论不已,有人以为是物质,有人以为是精神。我认为《老子》的道还是指物质,就是稷下道家

所明确指出的“精气”。因为《内经》直承了稷下道家的精气学说,所以《内经》直接用道(一)来指谓万物本原——气的地方较少,这可视为《老子》道论的孑遗。结合许慎对“一”的解说,就更清楚了。《说文》曰:“一,惟初太始,道立于一,造分天地,化成万物。”

在诊疗中,《内经》特别强调“得一之情”。《素问·脉要精微论》云:“微妙在脉,不可不察,察之有纪,从阴阳始,始之有经,从五行生,生之有度,四时为宜,补泻勿失,与天地如一,得一之情,以知死生。是故声合五音,色合五行,脉合阴阳。”王冰注:“晓天地之道,补泻不差,即得一情,亦可知生死之准的”。可见,这里的“一”是“道”的另一含义,即自然界的根本规律,在《内经》中有时特指治疗、养生之根本规律。《内经》特别强调“一”在诊疗中的作用。如说:

“九针之玄,要在终始,故能知终始,一言而毕,不知终始,针道咸绝。”(《灵枢·根结》)

“知其要者,一言而终,不知其要,流散无穷。……一其形,听其动静,知其邪正。”(《灵枢·九针十二原》)

“人之血气,苟能若一,则天下为一矣,恶有乱乎?”(《灵枢·阴阳清浊》)

“二”即阴阳二气,这一思想为《内经》之核心,此不详论。

“三”即“三生万物”之三,这是《内经》比较重视的一个数字。正如《素问·脉要精微论》曰:“参伍以变,错综其数,以此叁伍,决死生之分”,叁、伍即三、五,这里作动词。首先,“三”指天地人三才之道。《素问·生气通天论》曰:“天地之间,六合之内,……其生五,其气三”。其次,三指三阴经、三阳经。三阴、三阳是从量上对阴阳的划分。三阴即太阴、少阴、厥阴,三阳即太阳、阳明、少阳。《素问·至真要大论》曰:“阴阳之三也何谓?岐伯曰:气有多少,异用也。”六经即三阴、三阳之合,亦即三之二倍。其三,“三”指三焦,三焦是《内经》对人体生理功能在纵向上的总的划分,所谓“上焦如雾,中焦如沤,下焦如渎”(《灵枢·营卫十会》)。其四,“三”指脉诊的三部。即所谓上、中、下三部,指天部头、人部手、地部足,而三部又各有三候(三处诊脉部位),合称三部九候。其五,“三”指人体发病的三部。《灵枢·百病始生》曰:“喜怒不节则伤藏,藏伤则病起于阴也;清湿袭虚则病起于下,风雨袭虚则病起于上,是谓三部”。此外,如致病因素的“风寒湿三气杂至,合而为痹”;针刺的“刺有三变”;饮食物代谢的“天地之精气,其大数常出三入一”;穴位的“手三里”,“足三里”;病理的“三实”,“三虚”;一日分为平旦、日中、日西三时等等都是《内经》重三的表现。

“四”在《内经》中指“四时”,阴阳四分的太少阴阳,人体四肢等。

“五”也是《内经》特别重视的一个数字。五,首先就是五行,《内经》是以五行为框架将人体与自然物划分为五大类,纳入五行体系,形成自然及人体的五大功能系统。另外,五尚有其衍生数,即五五二十五,见于《灵枢·阴阳二十五人》诸篇。

“六”,《内经》中指六合,六经(三阴、三阳之合),六气(风寒暑湿燥火),六腑(胆胃大肠小肠膀胱三焦)等。

“七”,一指天空之七星(日月及金木水火土五星),一指人体之七窍。

“八”,指八正(四正四隅),八风(八正之风)及人体股肱八节等。

“九”,一指自然界的九野(八方加中央)。一指人之九窍及九藏(形藏四,神藏五)

按《内经》说法,天地至数,始于一,终于九,至此而止。另外,《内经》还有十一藏、十二藏及十二经脉之说,这些数皆是天地至数的推演,都不离一至九之数。

由上可见,天地至数中,以一、二、三、四、五尤其是三、五为最重要,其他都是在此基础上的

推演。另外,河图洛书之数主要用于讨论五运六气的七篇大论之中。如,《素问·五常政大论》中提到五行的成数,《素问·六元正纪大论》提到五行生数及洛书九宫数。

天地至数,在《内经》建构理论体系过程中起到了重要的方法论作用。如《素问·天元纪大论》曰:“善言始者,必会于终,善言近者,必知其远,是则至数极而道不惑,所谓明矣。愿夫子推而次之,令有条理,简而不匮,久而不绝,易用难忘,为之纲纪,至数之要,愿尽闻之。”在作者看来,掌握了至数就能道不惑,使知识条理化,简单而不匮乏,易用难忘,传之久远。

在《内经》看来,天地之至数的运用是有客观依据的,是对客观规律的反映。《素问·离合真邪论》曰:“圣人之起度数,必应于天地,故天有宿度,地有经水,人有经脉。”但以今日观点看来,这种做法是不科学的。以五脏为例,依《内经》说法,“藏”的功能是藏精气而不泻,人体实体脏器不只五个,这一点在古人也是可以发现的。但《内经》为建立体系的需要,将“藏”的数目定为五,而不顾实际观察的结果。为了能使五脏与六经配属,在五脏的基础上又加上心包,提出六脏说,而心包以今日观点看不能成为一脏。

再如,三阴三阳六经也是人为规定的结果。古人在解剖中发现了经络(血管),但对其数量走行又搞不太清楚,就依三阴三阳学说划分为六经,两侧合计为十二经脉。这一点,在马王堆出土医帛书中有所反映。其中只记录了十一条经脉,说明当时经脉与脏腑的配属工作尚未最后定型。从《内经》中保留下来的九藏、十一藏、十二藏之说,可见当时对脏腑数目的确定也是煞费苦心,经过一番争论的。最后,由于五行学说的强有力介入才确定为五脏,以便对脏腑功能及其相互之间的关系作出推演说明。可见,中医对脏腑生理功能的描述并不能完全真实地反映脏腑的生理功能,很大程度是依五行学说,根据天人相应原理作出的推演,而不是现代意义上的“研究”的结果。

对于古人为建立体系而不顾某些观察的实际结果,是无可厚非的。因为以当时的解剖、生理学成就是不足以建立起科学的医学理论的,即使建立起简单的解剖、生理学,对临床也可能没有指导意义。但是临床实践需要理论指导,自然哲学思想渗入医学,不仅起到了指导作用,而且成为中医学体系的基本架构,如用“易数”来规整经验材料。甚至用自然哲学来填充实证知识的不足,如以五行的生克制化说明脏腑的功能。这样做,在当时是不得已的,必然的。中医学在两千年的医疗实践中发挥了巨大的作用,其中必然包含着合理因素,需今人加以提高。

(作者为北京大学哲学系博士生)

注释

- ①朱伯崑《易学基础教程》,广州出版社,1993年,第五章。
- ②唐明邦《当代易学与时代精神》,湖北人民出版社,1999年,第189页。
- ③转引自张其成《易道:中华文化主干》,中国书店,1999年,第70页。

孟喜卦气卦序反映的思想初论

□ 李尚信

孟喜卦气中,十二辟卦反映了一年十二月阴阳的消长变化。但整个六十四卦,除去四正卦震、兑、坎、离配四季,其余六十卦是如何反映一年十二月的阴阳消长的,恐怕就很少有人去问个究竟了。本文的主题正在于对这一问题做一初步研究,并且欲通过对这一问题的研究,阐明古人所创制的各种卦序,都不是杂乱无章的(或如有人所说是无序的),而是有象数的规律蕴含于其中,是以象数的方式来表达古人对自然之理和人文之理的认识。虽然这种象数不无牵合附会之处,但它却是实实在在地曾经在历史上存在过并发生过重大作用的,单是这种现象就值得研究,它作为一种曾经发生过重大影响的思维方式更值得研究。

一、六十卦的阴阳爻数分布反映上、下两个半年的阴阳消长

卦气表有两种排列方式:一种是依卦气起中孚的说法,上半年自中孚卦起始至井卦,下半年自咸卦始至颐卦的排列;另一种是按月的排列。

卦气起中孚的排列

| | | | | |
|-------|-----|-----|-----|----|
| 中孚、复、 | 屯、 | 谦、 | 睽 | |
| 升、 | 临、 | 小过、 | 蒙、 | 益 |
| 渐、 | 泰、 | 需、 | 随、 | 晋 |
| 解、 | 大壮、 | 豫、 | 讼、 | 蛊 |
| 革、 | 夬、 | 旅、 | 师、 | 比 |
| 小畜、 | 乾、 | 大有、 | 家人、 | 井 |
| 咸、 | 姤、 | 鼎、 | 丰、 | 涣 |
| 履、 | 遁、 | 恒、 | 节、 | 同人 |
| 损、 | 否、 | 巽、 | 萃、 | 大畜 |
| 贲、 | 观、 | 归妹、 | 无妄、 | 明夷 |
| 困、 | 剥、 | 艮、 | 既济、 | 噬嗑 |
| 大过、 | 坤、 | 未济、 | 蹇、 | 颐 |

卦气依十二月的排列

| | | | | |
|----------|-----|------|-----|----|
| 子月:未济、蹇、 | 颐、 | 中孚、复 | | |
| 丑月:屯、 | 谦、 | 睽、 | 升、 | 临 |
| 寅月:小过、 | 蒙、 | 益、 | 渐、 | 泰 |
| 卯月:需、 | 随、 | 晋、 | 解、 | 大壮 |
| 辰月:豫、 | 讼、 | 蛊、 | 革、 | 夬 |
| 巳月:旅、 | 师、 | 比、 | 小畜、 | 乾 |
| 午月:大有、 | 家人、 | 井、 | 咸、 | 姤 |
| 未月:鼎、 | 丰、 | 涣、 | 履、 | 遁 |
| 申月:恒、 | 节、 | 同人、 | 损、 | 否 |
| 酉月:巽、 | 萃、 | 大畜、 | 贲、 | 观 |
| 戌月:归妹、 | 无妄、 | 明夷、 | 困、 | 剥 |
| 亥月:艮、 | 既济、 | 噬嗑、 | 大过、 | 坤 |

(一)中孚至井(上半年)与咸至颐(下半年) 以阴阳爻数变化象征的阴阳消长

按卦气起中孚的排列,我们经过统计可以得出:上半年自中孚至井卦,有 89 阳爻,91 阴爻;下半年自咸至颐,有 91 阳爻,89 阴爻。按照“阳卦多阴,阴卦多阳”的思想,上半年阴爻数比阳爻数多 2,属阳;反之,下半年阳爻数比阴爻数多 2,属阴。这与上半年本身属阳(阳气上升时期),下半年本身属阴(阴气上升时期)的性质是一致的。

中孚至井:89 阳爻,91 阴爻

咸至颐:91 阳爻,89 阴爻

为什么上半年阴爻比阳爻多出的是 2 数而不是 1 数,下半年阳爻比阴爻多出的亦是 2 数而不是 1 数呢?我们看,若六十卦的阴阳爻由上半年与下半年均分,则应各得 90 阳爻,90 阴爻。现在,我们知道,上半年属阳,按“阳卦多阴”的原则,则上半年至少应从 90 阳爻中减去 1 个阳爻,同时阴爻也就随之增加了 1 个,这样,只要减少 1 个阳爻或增加 1 个阴爻,上半年就变成了 89 阳爻,91 阴爻,阴阳爻的差数就成了 2。下半年的变化也是同样的道理。所以,在这里,上半年与下半年实际上只有 1 个爻的变化,即上半年减少了 1 个阳爻,随之也就增加了 1 个阴爻,下半年增加了 1 个阳爻,随之也就减少了 1 个阴爻。因此,这里以 1 个阴爻数和 1 个阳爻数的变化,象征性地体现了上、下半年一阴一阳的阴阳消长变化。

(二)子月至巳月(上半年)与午月至亥月(下半年) 以阴阳爻数变化象征的阴阳消长

卦气卦序依月的排列又是如何体现上、下半年阴阳消长变化的呢?我们同样还是先做一统计:

子月至巳月(即十一月至四月):84 阳爻,96 阴爻

午月至亥月(即五月至十月):96 阳爻,84 阴爻

自冬至一阳生所在的子月(十一月)始,至立夏阳盛所在的巳月(四月)止,为 84 阳爻,96 阴爻,阴爻比阳爻多 12 个;而自夏至一阴生所在的午月(五月)始,至立冬阴盛所在的亥月(十月)止,为 96 阳爻,84 阴爻,阳爻比阴爻多 12 个。依前面探讨的规则,这里实际上是只有 6 个阴爻数和 6 个阳爻数的变化,也就是一卦之爻数,同时也可体现平均每月都有生一阳、消一阴,或长一阴、剥一阳的阴阳或消或长的变化。故这里是以一卦的阴阳变化或平均每月一个阴爻数和阳爻数的变化,象征性地体现阳生的子月至巳月与阴生的午月至亥月一阴一阳的阴阳消长变化。

二、六十卦的阴阳爻数分布反映十二月气候的阴阳消长

卦气卦序按卦气起中孚的排列,规律性不强;而按月的排列则相当有规律。下面主要以按月的排列来论述。

丑寅两月,自屯至泰十卦,为 24 阳爻,36 阴爻;卯辰两月,自需至夬十卦,为 32 阳爻,28 阴爻;巳午两月,自旅至姤十卦,为 36 阳爻,24 阴爻;未申两月,自鼎至否十卦,亦为 36 阳爻,24 阴爻;酉戌两月,自巽至剥十卦,为 32 阳爻,28 阴爻;亥子两月,自艮至复共十卦,为 24 阳爻,36 阴爻。列表如下:

丑寅月:24 阳爻,36 阴爻
卯辰月:32 阳爻,28 阴爻
巳午月:36 阳爻,24 阴爻
未申月:36 阳爻,24 阴爻
酉戌月:32 阳爻,28 阴爻
亥子月:24 阳爻,36 阴爻

可见,阴阳爻的分布是很有规律的。冬至以后,自丑寅月始,至巳午月止,阳爻数以每两月增加 8 个或 4 个的速度递增,同时阴爻数以每两月减少 8 个或 4 个的速度递减;而夏至以后,自未申月始,至亥子月止,阳爻数则以每两月减少 8 个或 4 个的速度递减,阴爻数以每两月增加 8 个或 4 个的速度递增。这与十二月气候的变化基本上是一致的。所以,可以断定,孟喜卦气说,除四正卦外,是要以六十卦阴阳爻数的消长变化来反映一年十二月气候阴阳消长的变化。这正是卦气说的主旨之所在。那些反对对各种看似无序的卦序图做排序规律研究的人,恐怕很难反驳,为什么看似毫无规律的卦气图,其阴阳爻数的分布变化,正好与卦气说的思想相一致。

顺便指出,上表中阴阳爻数的变化,其取值正好与大衍筮法中四营以后所得蓍数的四种情况相符。24、28、32、36 除以 4 后,分别得 6、7、8、9,正是老阴、少阳、少阴、老阳之数。而亥子、丑寅月正是阴极生阳之时,可用老阴数 6 示之;卯辰月为阳气茁长之时,可用少阳数 7 示之;接下来,巳午、未申月,为阳极生阴之时,可以老阳数 9 示之;再接着,是酉戌月,为阴气盛长之时,可以少阴示之;然后,又是亥子、丑寅月阴极生阳,周而复始。这里,以每两月为单元的阴阳消长变化的情形,是否与大衍蓍数有内在联系,可做进一步研究。

孟喜卦气说中的六十卦阴阳爻数的分布,除依每两月为单元有序变化外,依月为单元的变化也是较有规律的。可以下表示之:

丑月:11 阳爻,(19 阴爻)
寅月:13 阳爻,(17 阴爻)
卯月:15 阳爻,(15 阴爻)
辰月:17 阳爻,(13 阴爻)
巳月:16 阳爻,(14 阴爻)
午月:20 阳爻,(10 阴爻)

未月:(19 阳爻),11 阴爻
 申月:(17 阳爻),13 阴爻
 酉月:(15 阳爻),15 阴爻
 戌月:(13 阳爻),17 阴爻
 亥月:(12 阳爻),18 阴爻
 子月:(12 阳爻),18 阴爻

由上表可看出:自丑月始到午月止,阳爻数基本上呈增长的趋势(唯巳月略有反复);而自未月始到子月止,阴爻数呈上升趋势。这与一年十二月冷热气候的变化也是基本一致的。特别是丑月至辰月,其阴阳爻数的分布不仅与十二月气候的变化一致,而且,其阴阳爻数的分布极有规律,如,其阳爻分布分别为 11、13、15、17 数,以每月增加两个阳爻的速度递增;而与之对应的未月至戌月,其阴爻数的分布也有极强的规律,亦分别为 11、13、15、17 数,也以每月两个阴爻的速度递增。亥月与子月相邻,皆为 18 阴,也可算是对应的。惟有巳月与午月,一为 16 阳爻,一为 20 阳爻,少了一点对称。但处于对应位置的巳午两月与亥子两月一为 36 阳爻,一为 36 阴爻,仍有对称性。可以肯定,如果不是有意的人为排列,孟喜十二月卦气表中阴阳爻数的分布不可能这样有序。

孟喜卦气表中,若将巳月的旅卦与午月的大有卦,或者将巳月的师卦或比卦与午月的井卦相调换,则巳月与午月皆为 18 阳爻,正同处于对应位置的皆为 18 阴爻的亥月与子月相对应。这样自丑月始到午月止的各月阳爻数的分布和自未月始到子月止的各月阴爻数的分布皆依次为:11—13—15—17—18—18,整个卦气卦序的阴阳爻数的分布更有规律,也更符合自然界一年十二月阴阳消长的变化。那么卦序的创制者为什么不作这种排列呢?这很可能与卦序的创制者所运用的一些易学的基本原则有关。如,若将巳月与午月调整为皆为 18 阳爻,则子月至巳月为 86 阳爻,94 阴爻;而未月至亥月变为 94 阳爻,86 阴爻。这样上、下半年就各只有 4 个阴爻数和阳爻数的变化,可能卦气卦序的创制者认为,4 数在此不具有特殊的意义,既不能以一个爻数的变化或一卦之数的变化代表上、下半年阴阳消长的变化,也不能代表每月皆有阴阳气的消长,故不取此数。当然实际的情况可能要比这更为复杂,即是说卦序的创制者可能要考虑更多的因素。此处不拟详细探究。

而若将子月的蹇、颐分别与巳月的师、比调换后,则子月至巳月各月阳爻数的分布与午月至亥月各月阴爻数的分布皆顺次为 10—11—13—15—17—18。这一调整同样很有规律,且不影响子月至巳月(十一月至四月)与午月至亥月(五月至十月)上、下半年的阴阳爻总数的分布(十一月至四月仍为 84 阳爻,96 阴爻;五月至十月仍为 96 阳爻,84 阴爻)。但它却影响了中孚至井与咸至颐上、下半年的阴阳爻总数的分布,尤其是影响了中孚至井与咸至颐两个部分的阴阳属性——中孚至井原为 89 阳,91 阴,本属一阳,现在却为 91 阳,89 阴,从一阳变成了一阴,阴阳属性发生了逆变;反之,咸至颐原为 91 阳,89 阴,本属一阴,现在却为 89 阳,91 阴,阴阳属性也发生了逆转。所以,子月之卦与巳月之卦也是不可以随意互换的。

还有另外的调换方式也能使各月阴阳爻的分布更有规律,但同时也会影响其他的排序原则,所以,卦气卦序的排列不可能绝对完满。此处亦不拟详论。

三、六十卦上、下卦的阴阳爻数分布 反映气候的阴阳往来与消长

(一)子月至巳月与午月至亥月的上、下卦的阴阳爻分布 反映了上、下两个半年的阴阳往来

子月至巳月与午月至亥月的上、下卦阴阳爻数分布情况如下：

子月至巳月：上卦 39 阳/下卦 45 阳，上卦 51 阴/下卦 45 阴。下卦比上卦多 6 阳爻，随之亦少 6 阴爻。

午月至亥月：上卦 51 阳/下卦 45 阳，上卦 39 阴/下卦 45 阴。上卦比下卦多 6 阳爻，随之亦少 6 阴爻。

卦气卦序中，分配至十二月的六十卦，共有 360 爻，其中阳爻 180，阴爻 180。若均分至上、下半年中，上、下半年应各占 90 阳爻、90 阴爻。又均分至上、下卦中，上半年上、下卦应各占 45 阳爻、45 阴爻，下半年上、下卦亦应各占 45 阳爻、45 阴爻。然实际情况是，子月至巳月（上半年）与午月至亥月（下半年）的下卦皆均分了 45 阳爻、45 阴爻，但对于上卦而言，子月至巳月（上半年）却多分配了 6 个阴爻，少分配了 6 个阳爻，即上半年的上卦为阴多阳少，反过来，午月至亥月（下半年）的上卦则少分配了 6 个阴爻，多分配了 6 个阳爻。为什么要作如此安排呢？

《程氏易传》解泰卦卦辞“小往大来”曰：“‘小’谓阴；‘大’谓阳。‘往’，往之于外也；‘来’，来居于内也。阳气下降，阴气上交也。阴阳和畅，则万物生遂，天地之泰也。”（转引自李光地《周易折中》）可见，子月至巳月（上半年）上卦阳少即为下卦阳多，下卦阳多即为阳来，上卦阴多即为阴往，阳来阴往，即为阳气下降于地，阴气上交于天之时，此时正是阴阳和畅，万物生长之时。反之，午月至亥月（下半年）上卦阴少即为下卦阴多，下卦阴多即为阴来，上卦阳多即为阳往，阴来阳往，即为阴长阳消，万物衰败之时。此同子月至巳月与午月至亥月节气变化的趋势基本是一致的，故是对客观实际的反映。

(二)中孚至井与咸至颐的上、下卦阴阳爻的分布亦从 另一角度反映了上、下半年的阴阳往来

中孚至井与咸至颐的上、下卦阴阳爻数分布如下：

中孚至井：上卦 40 阳/下卦 49 阳，上卦 50 阴/下卦 41 阴。下卦比上卦多 9 阳，随之少 9 阴。

咸至颐：上卦 50 阳/下卦 41 阳，上卦 40 阴/下卦 49 阴。上卦比下卦多 9 阳，随之少 9 阴。

与前同理，中孚至井的下卦阳比阴多为阳来，上卦阴比阳多为阴往；反之，咸至颐的下卦则

为阴比阳多为阴来,上卦阳比阴多为阳往。故中孚至井与咸至颐的上、下卦阴阳爻的分布也从另一个不同的角度反映了上、下半年的阴阳往来。

(三)六十卦上、下卦阴阳爻在各月的分布反映了十二月的阴阳消长

各月所有卦的上、下卦阴阳爻数分布情况如下(斜杠前代表所在月所有卦的上卦的阳爻数或阴爻数分布,斜杠后则代表下卦的阳爻数或阴爻数分布):

子月:6 阳/6 阳,9 阴/9 阴
丑月:3 阳/8 阳,12 阴/7 阴
寅月:6 阳/7 阳,9 阴/8 阴
卯月:7 阳/8 阳,8 阴/7 阴
辰月:9 阳/8 阳,6 阴/7 阴
巳月:8 阳/8 阳,7 阴/7 阴
午月:10 阳/10 阳,5 阴/5 阴
未月:11 阳/8 阳,4 阴/7 阴
申月:9 阳/8 阳,6 阴/7 阴
酉月:8 阳/7 阳,7 阴/8 阴
戌月:7 阳/6 阳,8 阴/9 阴
亥月:6 阳/6 阳,9 阴/9 阴

由上表可看出,自丑月始至午月的基本趋势是,上卦与下卦的阳爻同时都在逐渐增加,而阴爻逐渐减少,表明地上阳气正在悄然上升,阴气正在悄然消退;相反,自未月始至子月的基本趋势是,上卦与下卦的阴爻则同时在逐渐增加,而阳爻在逐渐减少,表明地上肃杀之阴气开始悄然形成并逐渐流行,而阳气逐渐衰退。这从大体上亦基本符合中国所处地理位置的气候特点。

由上表还可看出以下特点:

(1)地上阳气舒展,万物复苏的春之月(正、二、三月),上卦之阳与下卦之阳同步增长,而且下卦之阳居于主导(三月上卦阳气增长过快,略有例外),表明阳气已回复大地。而万物成熟、开始收获的秋之月(七、八、九月),上卦之阴与下卦之阴开始同时增长,且下卦之阴居于主导,表明肃杀之阴气已经降临。

(2)阴盛阳复之十月、十一月,上卦之阳与下卦之阳、上卦之阴与下卦之阴处于均衡;阳极阴至之四月、五月,亦与此同,表明此时阴、阳二气处于转换主导地位的交接时期。

(3)十二月,为冬至后,下卦之阳开始增长,表明地下阳气开始生长,而上卦之阳继续减少,表明地表之阳还在继续散去,故此时虽已然一阳来复,但气候却最为寒冷。相反,六月,为夏至后,下卦之阴开始增加,表明地下阴气开始凝结,而上卦之阳继续增长,表明地表之阳还在继续积聚,故此时虽已过一阴剥阳,但气候却最为炎热。

四、卦气卦序中的九、六数，大衍数，洛书数与参伍数

(一)卦气卦序中的九、六数

子月至巳月，上卦 39 阳，下卦 45 阳，上下卦之差数为 6；上卦 51 阴，下卦 45 阴，上下卦之差数亦为 6。午月至亥月，上卦 51 阳，下卦 45 阳，上下卦之差数为 6；上卦 39 阴，下卦 45 阴，上下卦之差数亦为 6。此六即为九、六数之六。为何说此六即为九、六之六？为何不理解为上半年平均每月上卦比下卦各少一阳、多一阴，下半年平均每月上卦比下卦各少一阴、多一阳，等等？回答是：此“六”当然可作多种理解，但此“六”必有九、六之六义。这一点等我们明白九、六之九是怎么回事就清楚了。

再看九、六之九。中孚至井，上卦 40 阳，下卦 49 阳，上下卦之差数为 9；上卦 50 阴，下卦 41 阴，上下卦之差数亦为 9。咸至颐，上卦 50 阳，下卦 41 阳，上下卦之差数为 9；上卦 40 阴，下卦 49 阴，上下卦之差数亦为 9。此九即为九六数之九。为何说此九就是九、六数之九？理由其实很简单，因为九在此没有其他特殊的含义，九的特殊意义只有九、六之“九”义。

为何按月的排列取“六”数，而按卦气起中孚的排列取“九”数？六为老阴，为坤；九为老阳，为乾。《系辞》曰：“乾以易知，坤以简能。”故乾主“变易”，坤主“简易”“易简”。而卦气卦序按月的排列更有规律，故为易简，故取“六”数；卦气卦序按卦气起中孚的排列更为零乱和无序，故为变易，故取“九”数。

(二)卦气卦序中的大衍数，洛书数

中孚至井，上卦 40 阳，下卦 49 阳；上卦 50 阴，下卦 41 阴。咸至颐，上卦 50 阳，下卦 41 阴；上卦 40 阴，下卦 49 阴。此处 49、50 当与大衍数有关。

中孚至井为阳，以阳为主，故主要看阳；而中孚至井为阳来，阳来指来到内卦，故又主要看内卦之阳，即内卦之阳为主导。故中孚至井，取下卦 49 阳数为主导。又中孚至井，亦为阴往，故阴爻主要看上卦，故中孚至井亦次取上卦之 50 阴数为辅。之所以 49 为主，50 为辅，当因 49 主变，为用，50 不用。即所谓“大衍之数五十，其用四十有九”。此为猜测之辞，但应并非空穴来风。咸至颐亦依此理。

而子月至巳月，上卦 39 阳，下卦 45 阳；上卦 51 阴，下卦 45 阴。午月至亥月，上卦 51 阳，下卦 45 阳；上卦 39 阴，下卦 45 阴。依以上方法，亦可取 45 数，而此数正为洛书之和数（此处不用次取）。

(三)卦气卦序中的参伍数

十二月（丑月），上卦 3 阳，下卦 8 阳，上下卦差数为 5；上卦 12 阴，下卦 7 阴，上下卦差数亦为 5。此 5 即参伍之“伍”数。六月（未月），上卦 11 阳，下卦 8 阳，上下卦差数为 3；上卦 4 阴，下卦 7 阴，上下卦差数亦为 3。此 3 即为“参伍”之“参（叁）”数。

按月排列的卦气表，除十二月和六月，上下卦阴（阳）爻数之差数较大外，其他月份都或为

均等,或只差1数,而且排列都较有规律。唯十二月与六月上下卦差数较大,而此两月又为正相对应之月,故其差数当非任意取定。而此两差数恰与“参伍”之数合,故此两数当即为“参伍”之数。又《系辞》曰:“参伍以变,错综其数……”即“参伍”之数亦为主导变化之数,而十二月与六月(且只有此二月)之阴阳爻数分布恰为不规则之分布,与“参伍”变化之义同。此当不为巧合。

由此可见,看似杂乱无章的卦气卦序的确是有意识地按照一定的规则有序地组织起来的。卦气卦序的排列规律与卦气卦序所要表达的思想是那么的吻合,我们没有理由说这种吻合是偶然的巧合。由此,我们也想到其他卦序的排列及其所要表达的思想问题,是否也有严格的排列组织呢?答案是肯定的。以象出义是《周易》的传统。所以,卦序要表达一定的思想,就不能没有象数的结构。《周易》讲“易简”,易简就是象数的变化规则。这种规则又不是绝对整齐划一的,故又“不可为典要,唯变所适”。但总之,“易简”即象数的规则是不能否认的。任何一个卦序都是从某一特定角度来反映古人所理解的世界整体,而这个整体虽然也是一个意义整体,但首先它应该是一个象数的世界、象数的整体,故必有象数的规则和象数的规律。这是绝对不能否认的,因为古人既然如此的看重象数,他们就不会不从象数的角度来构造和理解世界的整体。

对于卦气卦序排列规律的研究,本文还只是初步的——并没有解决卦气卦序的完整的构造。另一方面,卦气卦序蕴含的思想也是相当丰富的,由此一卦序探讨古人对于历法的认识,肯定会是很有帮助的,对于探讨古人的宇宙观和思维方式等也会具有很大的价值。

附:孟喜六十卦配十二月卦气表

孟喜六十卦配十二月卦气表

| 月 份 | 各月配卦 | 上卦/下卦 (阳爻数比) | 上卦/下卦 (阴爻数比) | 各月阳(阴) 爻总数 |
|-----|----------------------------|-----------------|-----------------|---------------|
| 十一月 | ䷿(未济) ䷋(蹇) ䷔(颐) ䷥(中孚) ䷗(复) | 6/6 | 9/9 | 18 阴爻 |
| 十二月 | ䷗(屯) ䷋(谦) ䷔(睽) ䷭(升) ䷒(临) | 3/8 | 12/7 | 11 阳爻 |
| 正 月 | ䷽(小过) ䷃(蒙) ䷩(益) ䷴(渐) ䷊(泰) | 6/7 | 9/8 | 13 阳爻 |
| 二 月 | ䷄(需) ䷐(随) ䷢(晋) ䷧(解) ䷡(大壮) | 7/8 | 8/7 | 15 阳爻 |
| 三 月 | ䷏(豫) ䷅(讼) ䷱(蛊) ䷌(革) ䷊(夬) | 9/8 | 6/7 | 17 阳爻 |
| 四 月 | ䷆(旅) ䷆(师) ䷇(比) ䷌(小畜) ䷀(乾) | 8/8 | 7/7 | 16 阳爻 |
| 五 月 | ䷍(大有) ䷤(家人) ䷯(井) ䷥(咸) ䷫(姤) | 10/10 | 5/5 | 20 阳爻 |
| 六 月 | ䷱(鼎) ䷆(丰) ䷺(渙) ䷌(履) ䷗(遁) | 11/8 | 4/7 | 11 阴爻 |

| | | | | |
|-----|-----------------------------|-----|-----|-------|
| 七 月 | ䷟(恒) ䷻(节) ䷌(同人) ䷧(损) ䷋(否) | 9/8 | 6/7 | 13 阴爻 |
| 八 月 | ䷫(巽) ䷰(萃) ䷍(大畜) ䷌(贲) ䷓(观) | 8/7 | 7/8 | 15 阴爻 |
| 九 月 | ䷵(归妹) ䷿(无妄) ䷔(明夷) ䷮(困) ䷖(剥) | 7/6 | 8/9 | 17 阴爻 |
| 十 月 | ䷴(艮) ䷾(既济) ䷥(噬嗑) ䷛(大过) ䷁(坤) | 6/6 | 9/9 | 18 阴爻 |

(作者为山东大学易学研究中心副教授)

《太玄》的宇宙结构论探析

□ 问永宁

—

《汉书·扬雄传》说扬雄，“实好古而乐道，其意欲求文章成名于后世，以为经莫大于《易》，故作《太玄》”。《太玄》是拟易之作。但焦循在《易略图·论卦气·六日七分》中说：“《太玄》所准者卦气也，非易也^①”。即扬雄所模仿的不是《易传》所传的易，而是卦气说的易。这个观点也为一般研究者所肯定。我们看《太玄》八十一首的排列，《中》准《中孚》，《周》准《复》……《颐》准《养》，确实和卦气说的卦序排列相同。但是，《太玄》还有数篇文字对应《易传》。其中《玄文》准《文言》。《文言》是解释《乾》、《坤》两卦的，《玄文》只释《中》首，《文言》释“元、亨、利、贞”四德，《玄文》则以“罔、直、蒙、酋、冥”五德配之。尚秉和先生认为《太玄》五德释“元、亨、利、贞”，“至矣尽矣，除《彖传》外，无此深奥明析之解释也^②。”这样看来，《中》在《太玄》体系中，有着《易传》体系中《乾》、《坤》两卦的地位，是理解《太玄》的关键，《太玄》是兼拟卦气说与《易传》所传《易经》的。这在《太玄》中也有内证：《周》准《复》，其初一曰“还于天心”，正套用《复卦·彖辞》：“复，其见天地之心乎。”

甲子卦气起《中孚》，《中》准《中孚》，为阳气所始生。《太玄》每九首为一天，按水、火、木、金、土、水、火、木、金的顺序分配五行。《中》为第一首，故五行属水，居北方。可是《中》首辞却说“阳气潜萌于黄宫，信无不在乎中。”《春秋繁露·五行对》说：“土者，五行最贵者，其义不可以加矣。五声莫贵于宫，五味莫善于甘，五色莫盛于黄”。《北堂书钞》卷一百三十二服饰部引桓谭《新论》云：“宫居中央而兼四季，以五音须宫而成”，《白虎通义·号篇》“黄者中和之色，自然之性，万世不易”。《汉书·律历志》：“黄者中之色，君之服”。黄是土色，宫是中位，黄宫实指土，五行中位亦配土，《中》实兼水、土二行。

《玄文》以罔、直、蒙、酋、冥五德准四方，配水、火、木、金四行，罔、冥同准水，位北方，《玄文》曰：“罔、直、蒙、酋、冥。罔，北方也，冬也，未有形也。直，东方也，春也，质而未有文也。蒙，南方也，夏也，物之修长也，皆可得而戴也。酋，西方也，秋也，物皆成象而就也。有形则复于无形，故曰冥。故万物罔乎北，直乎东，蒙乎南，酋乎西，冥乎北。故罔者有之舍也。直者，文之素也。蒙者，亡之主也。酋者，生之府也。冥者，明之藏也。罔舍其气，直触其类，蒙极其修，酋考其就，冥反其奥。罔蒙相极，直酋相救，出冥入冥，新故更代。”玄冥为北方水神，书名《太玄》，冥在北方，似乎冥和玄有些特别的关系，与其他四德不同。《玄文》说：“罔直蒙酋，赞群冥也”，

“罔、直、蒙、酋，乃穷乎神域”，冥和其他四德并不是平行的关系，它和神明相关，是新故相代的关键，拟诸五行，冥似乎应该配土而非水，为什么扬雄又让准水的冥有了土的地位？冥亦兼水、土二行。《礼记·乡饮酒义》云：“冬之为言中也，中者藏也”。似亦以中兼水土。《春秋繁露·阴阳终始》说：“天之道，终而复始，故北方者，天之所终始也，阴阳之所别合也”。这也与扬氏以冥兼水、土暗合。与董仲舒同出公羊学的春秋纬中，亦有以北方兼水、土二行者，《春秋说题辞》说“丑在北方水位，故兼主水土”。为什么水、土二行可以互通，北、中二方有何联系？

阴阳五行说是汉代思想的核心，扬雄学问渊通，他以《中》兼水土，决不是《太玄》体系上的失误，而是他精心安排的结果，其基础就是他的宇宙思想。

《汉书·扬雄传》说扬雄“大潭思浑天”而造《太玄》，《太平御览》卷一天部引桓谭《新论》说：“通人扬子云因众儒之说天，以天为常左旋，日月星辰随而东西，乃图画形体行度，参以四时历数，昏明昼夜，欲为世人立纪律以垂法后嗣。余难之曰：‘春秋昼夜欲等，平旦日出于卯，正东方，暮入于酉，正西方，今以天下人占视之，此乃人之卯酉，非天之卯酉。天之卯酉当北极天枢。枢，天轴也，犹盖有保斗矣，盖虽转而保斗不移。天以转周匝，斗极常在，知为天之中也。仰视之又在北，不正在人上，而春秋分时，日出入乃在斗南，如盖转则北道近，南道远，彼昼夜数何从等乎？’子云无以解也。……无乃是反应浑天家法焉？子云立坏其所作。则儒家以天为左转非也。”

桓谭是主张浑天说的。这些材料，再加上《隋书·天文志》中所载的“难盖天八事”和《法言·重黎》中对浑天说与盖天说的评价，扬雄主张浑天说似无疑问。但是《汉书·扬雄传》说《太玄》，“与太初历相应，亦有颛顼之历焉”。颛顼历本乎盖天说。如此，则《太玄》中或许还有盖天说的痕迹。果然，《玄图》中说：“天道成规，地道成矩”，《玄莹》中说：“天圆地方，极殖中央，动以历静，时乘十二，以建七政”。《玄摛》说：“圆则机柅，方则吝嗇”。《易·说卦》：“乾为天为圆，…坤为吝嗇，”方圆正指天地。天圆地方说是盖天说的主张，则扬雄有可能兼取浑天说与盖天说。庄存与《卦气解》称：“卦气始中孚，终于颐，浑盖之象，包括始终也。”认为卦气说兼取浑天说与盖天说。张行成《翼玄》称：“玄图方圆分两者，天在地上，盖天象也，子云覃思浑天，而作《太玄》，其图则一玄都覆，成规于上，九行罗垂，成矩于下者，与天包地而统四体不同，故从盖天也。”^③这是主张《太玄》兼取盖、浑，比较合于事实。

就扬雄本人的致思路径看，《太玄》浑盖兼取是可能的。他做《太玄》本来就是易老兼用，归宗儒学。扬氏处处仿孔子，是有心开创大局面的人，加以他出于蜀中，门派的观念比较淡薄，各家思想都能较自由地加以运用。《法言义疏》胡玉缙序说：“是书如《吾子》之‘虎别’及‘纆絮’，《问道》之‘尧爵’，《五百》之‘载魄’，《重黎》之‘无妄’，明其为用京房易，……明其为用欧阳书；……明其为用鲁诗；……明其为用公羊传。”这几种书，均系今文经。似乎扬雄从今文家，但在《玄数》中，扬氏却以肺配火，以心配土，以肝配金，不用今文欧阳书而用古文《尚书》。《法言》中虽多处于京房易，然而也多处用《易传》易。《法言·问神》“言不能达其心，书不能达其言，难矣哉！”系从《易·系辞上》“子曰：书不尽言，言不尽意，”变化而来。《问明》“亨龙潜升，其贞利乎？”《先知》“龙之潜升，不获其中，是以过中则惕”，则系从《乾卦》化出。《玄数》是准《说卦》的，扬雄又将坎离震兑四卦配四方，另以坤配土。《说卦》“震东方也”，“震为决躁”。《玄数》就以东方为躁。他卦类是。“坎六、离七、震八、兑九”完全同于《易纬·稽览图》所云“坎六、震八、离七、兑九。已上四卦者，四正卦，为四象。”暗中将卦气说放在《易传》中。或许在扬雄的思想中，极具一致性的卦气说所传之易与《易传》所传之易，本来就不必作太细的区分。由此看来，扬氏兼容并包，《太玄》兼取盖天说与浑天说，是有可能的。

二

那么扬雄做《太玄》，是如何兼取盖、浑的，这与《中》兼水土，冥准中北有何关系？要回答这个问题，先得看当时盖天说与浑天说的主张到底是什么。

关于盖天说，近代以来，常以《周髀算经》作代表，《隋书·天文志》说盖天家“言天似盖笠，地法覆盘，天地各中高外下。北极之下，为天地之中，其地最高，而滂沱四隤，三光隐映，以为昼夜。天中高于外衡冬至日之所在六万里，北极下地高于外衡下地亦六万里，外衡高于北极下二万里。”同书又举一种周髀家言说：“天圆如张盖，地方如棋局。天旁转如推磨而左行，日月右行，天左转，故日月实东行，而天牵之以西没。譬之于蚁行磨石之上，磨左旋而蚁右去，磨疾而蚁迟，故不得不随磨以左回焉，天形南高而北下，日出高故见，日入下故不见。天之居如倚盖，故极在人北，是其证也。极在天之中，而今在人北，所以知天之形如倚盖也。”钱宝琮先生认为二者大不相同，“扬雄以浑天说难盖天说，王充据盖天说驳浑天，皆天圆地方如棋局之盖天说也^④。”钱先生此处区分两种盖天说是对的，但他对王充的思想似不了解。王充的主张见《论衡·说日篇》：“天不在地中，日亦不随天隐，天平正，与地无异。……平正，四方中央高下皆同。”天地是两个平行的平面体，所以有人称此种盖天说为“平天说”。我们不妨看作盖天说的第三种类型。

这三种盖天说，第一种以北极之下为天地之中，天中与地中垂直。此种盖天说，有神话学的背景，《楚辞·离骚》洪迈补注引《神异经》说：“大五岳者，中岳昆仑，在九海中，为天地心”，《山海经·海内西经》：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都”，《说文·丘部》“中邦之居，在昆仑东南”。似乎西北边的昆仑山就是通天柱，位于地中心，上通天中心。此种宇宙模型，天上的方位和地上完全一致，不是桓谭赞同而扬雄反对过的那种盖天说。根据此种宇宙模型，北极是天之中，应属土，北极下是地之中，亦属土，根本不能解释《中》首为什么占水、土二行。同时，这种盖天说出于《周髀算经》，以为天地均为弧形，似受浑天说影响。赵爽注就有“天之卯酉，非人之卯酉”的话，似从《新论》而来，赵爽注又本《大戴礼记·曾子天圆》说“天圆地方”是“配阴阳之义，非实天地之体也。”这与《太玄》中实讲天圆地方又不同，所以此种盖天说，不是《太玄》所依从的宇宙图式。第三种盖天说认为天地平行，其根据可能是式盘。式是古代数学家占验时日的一种工具。它以北斗为中心，将时间和空间结构相配合，“是一个小小的宇宙模型，它的时间空间结构和配数配物原理，处处带有模拟的特点^⑤。”这种盖天说，以北极为中心，地中与天中垂直，天地不相交，亦为扬雄所反对。《隋书·天文志》引扬雄《难盖天八事》说：“今从高山上以水望日，日出水下，影上行。”《玄摛》说“圆方相研”，《羽猎赋》云：“出入日月，地与天沓。”应劭注：“沓，合也。”这都和天地平行说相冲突。这种盖天说中，也没有和《太玄》相一致的内容。所以这种盖天说，也不是《太玄》所本的宇宙模型。

第二种盖天说为王充所反对，应该是一种比较古老的一种宇宙学说，它认为天南高北下，和《淮南子·天文训》所讲“天倾西北，故日月星辰移焉”一致。《太玄》受《淮南子》影响很大，《玄摛》“日一南而万物死，日一北而万物生”本《淮南子·天文训》“夏日至则阴乘阳，是以万物就而死；冬至至则阳乘阴，是以万物仰而生。”《玄莹》“天圆地方，极殖中央；”本《淮南子·天文训》“天圆地方，道在中央”。《玄告》“阳动吐而阴静翕”本《淮南子·天文训》“天道曰圆，地道曰方。方者主幽，圆者主明。明者，吐气者也，是故火曰外景；幽者，含气者也，是故水曰内景。”所以这种盖天说，有可能是扬雄做《太玄》所依据的一种天体模型。这种盖天说，认为“日月实东行，而天牵

之以西没。譬之于蚁行磨石之上，磨左旋而蚁右去，磨疾而蚁迟，故不得不随磨以左回焉。”《玄摛》云：“日之南也，右行而左还，斗之南也，左行而右还。”“是故日动而东，天动而西，天日错行，阴阳更巡。”正是认为日附天而右行，被天牵而左还，与这种盖天说相符。这种盖天说和桓谭的批评相符，也与汉代一般思想一致，所以可能为扬雄早年所认同，后经桓谭驳难，遂弃置不用，但在做《太玄》时，仍受其很大影响。《太玄》中留下了这种天体理论的痕迹。

盖天说虽对《太玄》有影响，但浑天说无疑更为扬雄所看重。《法言·重黎》说：“或问浑天？曰：‘落下闳营之，鲜于妄人度之，耿中丞象之，几乎！几乎！莫之能违也’。请问盖天？曰：‘盖哉，盖哉，应难未几也’。”认为浑天精微，盖天粗疏。《中》之初一曰：“昆仑旁薄，幽。”范望注：“昆，浑也，仑，沦也，天之象也，……言天浑沦而包于地，地彭魄而在其中”。《玄首序》：“驯乎玄，浑行无穷正象天。”范注：“浑，浑天之仪，浑沦而行也。”由此可见浑天说曾为扬雄做《太玄》所本，是没有问题的。

但关于浑天说，至少有两种看法，一种是天地俱圆说，一种是天圆地平说。扬雄到底是用的哪一种？

第一种浑天说，经典性的论述见于《隋书·天文志》，据该文所载，葛洪曾引《浑天仪注》以驳王充，说：“天如鸡子，地如中黄，孤居于天内，天大而地小，天表里有水，天地各乘气而立，载水而行。”认为“浑天之体，信而有征”。洪颐煊《经典集林》卷二十七亦引有此文，并说“其两端谓之南北极，北极乃天之中也，在正北出地上三十六度。”根据这段论述，这种浑天说的宇宙模型大概是天球内有一小球，一根通过天球两极的轴贯通地球，天球绕轴旋转，天轴倾斜于地球，地球比天球小。这种浑天说，和《太玄》的论述不符，《玄摛》说：“天地作函，日月固明。”前引盖天说天地构不成一个盒子，这种浑天说，天地也不是一个盒子，那么扬雄此句“天地作函”，应该另有所本。事实上，这篇被认为是张衡所作的《浑天仪注》，根本就是后起的思想。早在60年代，唐如川先生就撰文说：“浑天家包括张衡在内，认为天是一种中空的球体，地是一个处在天体下半部的上平下圆的半球体。简单地说是‘天圆地平’^⑥。”陈久金更撰《〈浑天仪注〉非张衡所作考》，认为“《浑天仪注》并非张衡所作，它的著作年代应在王蕃以后^⑦。”因此，这种天体模型，不是汉末以前人的观点，自然也与《太玄》无关。

第二种浑天说以张衡的《灵宪》与蔡邕的《月令章句》为代表。《后汉书·天文上》刘昭补引《灵宪》说：“先准之于浑体，是为正仪立度……天成于外，地定于内，天体于阳，故圆以动；地体于阴，故平以静。动以行施，静以合化，埤郁构精，时育庶类，斯谓太元，……自地至天，半于八极，则地之深亦如之。通而度之，则是浑已。……天有两仪，以侔中道，其可睹，枢星是也，谓之北极……阳道左回，故天运左行。其经当天周七百三十六分之一，地广二百四十二分之一……一居中央，谓之北斗，动变挺占，实司王命。”由这段引文可以看出，第一，地在天内，天绕轴而转，为一球体。这和盖天说不同，是浑天说的一个特点。第二，地是一个半球体，自地至天，为天直径的一半，地下之深亦与天半径相等，则地是处于天球正中的一个半球体。第三，日月大小相等，其半径为地直径的二百四十二分之一，天周长的七百三十六分之一，按周三径一的比例，则地半径与天半径相等，则地面正好将天球中分，天与地的剖面同样大，天球盖在地面上，正是“天地作函”，和扬雄所讲一致。这段文字中本于《淮南子》的地方很多，如“太素之前，幽清玄静，寂漠冥默，不可为象，厥中惟虚，厥外惟无，如是者永久焉，斯谓溟滓，盖乃道之根也。道根既建，自无生有。”完全本于《淮南子·天文训》，其他类似情况颇多，此处不一一列举。值得注意的是，张衡深通《太玄》，敬慕扬雄。《灵宪》对《淮南子》的引文，有不少地方与《太玄》相关，如，上引“天体于阳，故圆以动；地体于阴，故平以静，动以行施，静以合化，埤郁构精，时育庶类，

斯谓太元”与《玄告》“阳动吐而阴静翕，阳道常饶，阴道常乏，阴阳之道也。”一致。“则天心于是见矣”本《太玄·周》初一“还于天心”。“苍龙连卷于左，白虎猛据于右，朱雀奋翼于前，灵龟圈首于后，黄神轩轳于中”则与《玄·摛》“察龙虎之文，观鸟龟之理，运之七政，系之泰始，极焉以通璇玑之统，正玉衡之平”相类同。众多的一致性，使我们相信这种浑天说就是《太玄》所本的另一宇宙模式。

但是《灵宪》中没有讲到天轴与地的关系这一关键问题，《开元占经》卷一所载蔡邕的《月令章句》对此作了补充：“（天）其上北偏出地三十六度，谓之北极，极星是也。……其下南偏入地亦三十六度，谓之南极。……此两中者，天之辐轴所在，运转所由也。天旋出地上而西，入地下而东。”“其绕北极径七十二度常见不伏，……绕南极径七十二度常伏不见。”《开元占经》卷一又载陆绩《浑天》说：“众星皆移无常，惟北极守中不易，是以知其为天中也，天倾故极在其北。”天轴与地面是斜交的！

这样，第二种浑天说的模型清楚了：天是一个球体，地在中，是一个通过天球中心的半球体，将天球分为两半，天球以南北极为轴转动，北极不动，南极隐没不见，天轴与地面斜交。北极为天之中，其下为地之北。前面所论第二种盖天说与此种浑天说一致认为，北极为天中，天中在地北之上，天中与地中斜交。

三

现在我们来回答文章开头提出的问题：

第一，扬雄是兼主盖浑的，盖天说和浑天说在《太玄》中都留下了痕迹。黄开国说“扬雄的《太玄》除了浑天说，还有盖天说的成分^⑧”，这是很正确的，尽管他的论据不很充分。

第二，以《中》首准水、土二行，以冥准水、土二位，是不矛盾的。《太玄》所用的盖天说和浑天说一致认为天轴斜交于地，天轴顶端的北极为天之中，天中在地中的北向斜上方，天中垂直于地北。“天之卯酉”和“地之卯酉”不一致，天之中降在地上即为北，地之北上到天上即为中。按五行，中为土，北为水，地之水配天即为土。《玄文》“有形则复于无形，故曰冥。”万物经春夏秋冬，从无形之气始，复归于无形之气，看似一个平面循环，事实却不是如此，《玄文》“罔、直、蒙、酋，赞群冥也”，“罔、直、蒙、酋，及穷乎神域”，罔是有气而无形，冥是神域之无穷，罔在地上是气之始，冥则通乎天上，由北极而言，冥位在中属土，由地中而言，冥位在北属水，冥兼水土二行，就是自然而且必然的事了。《中》为《太玄》八十一首之首。五行属水。由于《周》、《中》二首关系密切，我们放在一起说。《太玄》每赞当半日，《周》之次六，准《复》之初一，正是冬至之半，一阳来复。但在此一阳来复之前，必有一阳始生，一阳自何而生，自然是自《周》前之《中》而生。《中》首辞曰：“阳气潜萌于黄宫，信无不在乎中。”《周》首辞曰：“阳气周神而反乎始，物继其汇。”信为确然，亦为伸，神为阳气之伸。《中》首言阳气生于地中而上升于天中，《周》首则阳气复自天降至地，故“周神而反乎始”，此“始”并不只是平面循环，还有一个上下贯通天地的立体循环。《周》初一日：“还于天心”，正是气自北极下降，次三曰：“出我入我”，则是言阳气自地而出，至此复归于地，次六曰：“信周其诚，上通于天。”叶注：“信，人道也，诚，天道也。”人秉天地之精气而生，能顺天道，则能“上下与天地同流”，这是因为阳气虽萌于地，但曾上升至天，又从天上下来，本来天地是贯通的，人能按其天赋之性而行，也可上通天道。故《玄冲》说：“周，复乎德”，即求放心之意。扬雄素来推崇孟子，思维的取向相近，大概是扬氏所以喜欢孟子的一个原因。

《日知录》卷三十《太一》引郑玄注《易纬乾凿度》云：“太一者，北辰神名也，下行八卦之宫，

每四乃还于中央,中央者,地神(原注“地神”疑作“北辰”)之所居,故谓之九宫。……行则周矣,上游息于太一之宫”。郑注不误,不必怀疑,太一之宫乃北辰所居,在天上,中央为地神所居,在地上,所以太一下行于地,上游复回紫宫。《春秋文耀钩》曰:“中央大帝,其精北极星,含元出气,流精生物也”,中央大帝即太一,太一在天地之间循环往复。这在当时是一种比较普遍的思想。张衡《思玄赋》曰:“追荒忽于地底兮,轶无形而上浮。”《春秋说题词》曰:“元气以为天,浑沌无形”,张衡所论,正是元气从地升天。张衡此处本于扬雄《甘泉赋》:“漂龙渊而还九垓兮,窥地底而上回。”扬氏所论,亦正是元气在天地间的升降循环。讲太一的运行与化生天地,是纬书中常见内容。扬雄受纬书影响很大。纬书代表的是当时流行的一种一般知识,所以扬雄亦据以立论。《太玄》所本未必与郑注完全相同,但思路肯定有相似之处,扬雄在《羽猎赋》中说:“戏八镇而开关,”应劭注:“四方四隅为八镇”,如淳注:“不言九者,一镇在中,天子居之故也。”正与郑氏思路仿佛。同时,《太玄》对玄的许多论述就与纬书中论太一的方式相近。根据《太玄》中的文字,我们可以做如下猜测。当太一自天下行之时,即《中》之上九“颠灵,气形反”。而《周》之初一“还于天心”,即自天上而还于地中。当太一自下上行之时,即《中》之“阳气潜萌于黄宫。”这时太一还未上至天中,自地观之,在北,故属水,然与天中相通,故亦准中,属土。所以《中》与冥一样,兼准水土、二行是必然的事情,这是由《太玄》所本的宇宙模式决定了的。

(作者为武汉大学人文学院博士生)

注释

①转引自徐复观《两汉思想史》卷二,台湾:台湾学生书局,1985年3月第3版,第486页。

②尚秉和《周易尚氏学》,北京:中华书局,1980年5月版,第13页。

③张行成《翼玄》,上海:商务印书馆,1936年6月版,第134页。

④中国科学院自然科学史研究所编《钱宝琮科学史论文选集》,北京:科学出版社1983年10月版,第130页。

⑤李零《中国方术考》,北京:东方出版社,2000年4月版,第160页。

⑥唐如川《张衡等浑天家的天圆地平说》,《科学史集刊》1962年第4期,第58页。

⑦陈久金《〈浑天仪注〉非张衡所作考》,《社会科学战线》1981年第3期,第145页。

⑧黄开国《扬雄思想初探》,成都:巴蜀书社,1989年11月版,第74页。

试析郑玄易学天道观

□ 林忠军

郑玄是个大经学家。他穷尽毕生精力,理解和诠释两汉经学及与经学相关的诸子之学,其旨“念述先圣之玄意、思整百家之不齐”,即在融通和整合当时经学研究成果的基础上,编写囊括百家之长、凸显诸经本义的系列经学著作。故郑玄与同时代的思想家不同,不注重概念内涵的界定和运用概念进行逻辑推理,不刻意追求建构思想体系。当然这并不是说他没有思想,恰恰相反,透过他那些具体的、细微的关于经学和诸子之学的注释,可以发现其深刻而丰富的思想内涵。其中天道观是他的一个重要思想,它主要表现在《易纬·乾凿度》和《周易》的注释中,它包括三方面内容:本无论及其象数形成、天道法则与易之三义、阴阳观与物之兴衰。

一、本无论及其象数形成

关于宇宙起源的问题,是一个古老而玄奥的问题,成为中国历代思想家绞尽脑汁思索、并试图作出合理解释的一个焦点。在先秦,从老子的“有生于无”的命题的提出,到屈原发人深省的“天问”、《易传》太极生八卦的设想以及庄子“有始、有未始”之辨等,都对这一问题进行了尝试性的探索。然而,对这个古老不解之谜,皆未找到令人满意的答案。到了汉代,《淮南子》继承了道家的“有始、未始”的传统(《俶真训》),并在此基础上把元气纳入宇宙生成的体系之中,力图用元气揭开这个谜底。它指出:“道始于虚霁,虚霁生宇宙,宇宙生气。气有涯垠,清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地。”(《天文训》)《易纬·乾凿度》将《易传》太极生八卦解释为宇宙始于太极、太极生天地和四时及八种自然物质的过程。如它说:“易始于太极,太极分而为二,故生天地。天地有春秋冬夏之节,故生四时。四时各有阴阳刚柔之分,故生八卦。”在这里《乾凿度》的作者发现了一个问题:太极是无形的,天地是有形的,“夫有形生于无形,乾坤安从生?”为了解决这个问题,它提出了太易、太初、太始、太素四个范畴加以说明:“有太易、太初、太始、太素也。太易者,未见气也。太初者,气之始也。太始者,形之始也。太素者,质之始也。气形质具而未离,故曰浑沦。浑沦者,言万物相混成而未相离,视之不见,听之不闻,循之不得,故曰易也。”《易纬》为了自圆其说,更为详尽地描述了宇宙起源和过程。值得注意的是,它与《淮南子》等不同,以老庄和《淮南子》为代表的道家谈论宇宙,是为了建构一个贯通天人的思想体系。《易纬》探讨宇宙生成演化,而是立足于易学,解决象数形成内在根据,建立一个易学体系。如它指出:“易,无形埒也。易变而为一,一变而为七,七变而为九。九者,气变之究也,乃复变而为一。一者,形变之始,清轻上为天,浊重下为地。物有始有壮有究,故三画而成乾,乾坤相并俱

生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。”郑玄正是沿着《易纬》的思路进行了解说和阐发的。他认为天地万物是有形的，有形的天地万物起源于无形：

天地本无形而得有形，则有形生于无形矣。故《系辞》曰“形而上者谓之道。”夫乾坤者，法天地之象质，然则有天地则有乾坤矣。

郑玄进一步深化了《易纬》提出的问题：“立乾坤以天地之道，则是天地先乾坤生也。天有象可见，地有形可处，若先乾坤则是乃天地生乾坤。或云有形生于无形，则为反矣，如是则乾坤安从生焉。”此是说，天地是有形可见的，乾坤是无形的即形而上的，按照无生于有的说法，应该是乾坤生天地。而这里言天地在先，乾坤在后，圣人效法了天地立乾坤，用乾坤表达天地之道。是否矛盾？此为问题之一，问题之二是一个传统的问题，即天地怎么从无到有？为了解决这两个问题，郑氏对《易纬》提出的概念和宇宙演化的过程作了说明。

在郑玄看来，“太易”是最高的范畴。《乾凿度》称“未见气”，郑氏注曰：“以其寂然无物，故名之为太易”，“太易之时漠然无气可见者”。他有时把“易”和“太易”这两个概念等同，认为《系辞》中的“易”即是“太易”。他在注《乾凿度》“易无形畔”时说：“此明太易无形之时，虚豁寂寞，不可以视听寻，《系辞》曰‘易无体’，此之谓也。”其实，郑氏所谓的“太易”就是老子的“无”。郑注《乾坤凿度》“太易始著”云：“太易，无也。”

《乾凿度》用“气之始”、“形之始”、“质之始”分别来解释“太初”、“太始”、“太素”这三个概念。郑氏认为，太初，是“元气之所本始”，已有寒温之分。太始，是“天象形见之所本始”，已有征兆可见。太素，是“地质之所本始”，已有形状可辨。他在注《乾凿度》卷下云：“太易之始，漠然无气可见者。太初者，气寒温始生也。太始，有兆始萌也。太素者，质始形也。诸所为物皆成苞里元未分别。”从郑氏解释看，《易纬》使用的这三个概念与太易有着本质的区别：太易是宇宙之本，是寂寞空旷的无。而后三者表达的是气形质的原始状态，是可以感知的，是实有。《易纬》称三者未分为浑沦，按郑氏注“浑沦”云：“虽含此三始，而犹未有分判。老子曰：‘有物混成，先天地生。’”郑注《系辞》“易有太极”云：“极中之道淳和未分之气也。”（惠栋《郑氏周易》卷下）注《乾坤凿度》“太极大成”云：“太极者。物象与天同极。”此“浑沦”当为太极。也就是说，由太易到太初、太始、太素是从无到有。郑注《乾坤凿度》“太易始著太极成”云：“太易，无也。太极，有也。太易从无人有。圣人知太易有理未形，故曰太易。”

在此，《易纬》只提出从无到有，即从太易变太初、变太始、变太素。而没有解释怎么怎么变法，尤其是从太易的无到太初的有。郑玄对此有独到的见解，他是这样说明的：“元气之所本始，太易既自寂然无物矣，焉能生此太初哉？则太初者亦忽然而自生。”此本是解说无生有，然无不能生有，这是极为普通的生活常识。故郑氏在解释由太易到太初时言物不是生于无，而是物自生。很显然，在此又否定了无生有的说法，回到了王充的“元气自然”、“物偶自生”的观点上。这是郑氏与《易纬》在宇宙观上的区别之一。丁四新先生指出：“郑玄除强调太易本无的‘虚豁寂寞’、‘寂然无物’的本质特征外，还着重指出‘太初’等与太易没有直接化生的因果关系，所谓‘太初者亦忽然而自生’之意。”（《郑氏易义》，刘大钧主编《象数易学研究》第二辑，齐鲁书社1997年）此说极是。

《乾凿度》使用了太易太初太始太素概念说明天地的产生，将天地的产生视为一到七到九再到一这么一个数变的过程。郑氏认为，一至七至九再至一过程是气之变化的过程，也是太易、太初、太始、太素相生化的过程，这个过程就是天地生成的过程。他说：

易,太易也。太易变而为一,谓变为太初也。一变而为七,谓变为太始也。七变而为九,谓变为太素也。乃复变为一。“一变”误耳,当为“二”。二变而为六,六变而为八,则与上七九意相协。不言如是者,谓足相推明耳。九,言气变之究也,二言形之始,亦足以发之耳。又言乃复一,易之变一也。太易之变,不惟是而已,乃复变而为二,亦谓变而为太初。二变为六,亦谓变而为太始也。六变为八,亦谓变而为太素也。九,阳数也,言气变之终;二,阴数也,言形变之始。则气与形相随此也。初太始之六,见其先后耳。《系辞》“天一,地二,天三,地四,天五,地六,天七,地八,天九,地十。”奇者为阳,偶者为阴,奇者得阳而合,偶者得阴而居,言数相偶乃为道也。孔子于《易·系》著此“天地之数”下乃言“子曰明天地之道”本此者也。一变而为七,是今阳爻之象;七变而为九,是今阳爻之变;二变而为六,是今阴爻之变;六变而为八,是今阴爻之象。七在南方象火,九在西方象金,六在北方象水,八在东方象木。自太易至太素,气也,形也。既成四象,爻备于是,清轻上而为天,重浊下而为地,于是而开闢也。天地之与乾坤,气形之与质本,同时如表里耳。以有形生于无形,问此时之言,斯为之也。

按照《乾凿度》之意,由太易生出太初、太始、太素。太初是气之始,太始是形之始,太素是质之始,气形质浑沦未分是为“视之不见、听之不闻、循之不得”的“易”,然后由易变出一、三、九,表示气变始、壮、究三个环节。由九再变为一,表示形变之始。这是“从无入有”、“象而后数”的观点。郑氏把“易”视为“太易”,把“太初”、“太始”、“太素”分别等同于一、七、九,基于此,太易生太初、太始、太素,是太易生数,太易和太初、太始、太素之间的关系是一种数的转化的关系,而这个数的转化所反映的是象的变化(气形质的产生)。这里的数就是象,如郑注“易变而为一”曰:“一主北方,气渐生之始,此则太初气之所生也。”注“一变而为七”云:“七主南方,阳气壮盛之始也,万物皆形见焉,此则太始气之所生者也。”注“七变而为九”云:“西方阳气所终,究之始也,此则太素气之所生也。”这种象数同源一体与《乾凿度》“象而后有数”的思想明显不同。这是郑氏与易纬在宇宙观上的区别之二。

同时,郑氏还把数变分为阴阳奇偶两个系列,这是郑氏与《乾凿度》在宇宙观上的区别之三。《乾凿度》认为数的化生是周而复始,即由易变为一、一变而为七、七变而为九,九复变为一。在这里,《乾凿度》用了个“复”字,就明确点出数变是一、三、九循环变化。郑氏在注《乾凿度》上卷“复变而为一”时也揭示了其含义。他说:“此一则元气形见而未分者。夫阳气内动,周流终始,然后化生一之形气也。”郑玄虽然如此注解,但他不同意这种观点,故在注《乾凿度》卷下时指出:“‘乃复变为一’,一变误耳;当为‘乃复变而为二’。理由是若改为二,则‘意相协’、‘足相推明’等。因此,郑氏改造过的数变为:一是一、七、九递变,此为阳变,也是气变;二是二、六、八递变,此为阴变,也是形变。两个系列先后相随,如郑氏云‘九,阳数也,言气变之终;二,阴数也,言形变之始。则气与形相随此也。’这两个变化过程皆为太易、太初、太始、太素之变。他说:‘乃复变而为二,亦谓变而为太初;二变为六,亦谓变而为太始也;六变为八,亦谓变而为太素也。’‘自太易至太素,气也,形也。’这就是天地形成的过程。清轻者上为天,重浊者下为地。前者为气变,后者为形变,形变来自于气变。其实皆为气化结果。不仅如此,其中代表六七八九的太始、太素内含了四象,‘七在南方象火,九在西方象金,六在北方象水,八在东方象木。’这种太易化阴阳、天地、四象和万物的思想,既不同于汉以前思想家观点,更与《乾凿度》的思路相差悬殊。此为郑氏与《乾凿度》在宇宙观上的区别之三。从郑氏改经情况看,与其说他在注经,倒

不如说以注经为形式阐发自己的思想。

与《易纬》相同,郑氏的宇宙演化理论,并非纯为探讨宇宙奥秘而发,而是在为易学象数理论寻找客观根据。与其宇宙演化理论相关的象数思想主要包括以下几点:其一,关于《周易》卦画形成的客观根据。《易传》认为,八卦是圣人观天文、察地理、近取诸身、远取诸物的结果,即根据宇宙有天地人三才而画出三画卦。因三画卦未尽万物之理,“兼三才而两之,故易六画而成卦”。(《说卦》)“六者非它也,三才之道也。”(《系辞》)《易纬》似不同意《易传》的观点,认为易三画卦和六画卦本之于宇宙产生的三要素,三要素代表了事物初壮究三个阶段,故易有三画和六画卦。郑玄通过诠释《易纬》说明了自己的观点。他认为,易有三画之卦,本之于太初、太始、太素,太初为物之初,太始为物之壮,太素为物之究,万物的发展有初、壮、究三个阶段,故易有三画之卦。他说:“物于太初时如始,太始时如壮,太素时如究,而后天地开辟,乾坤卦象立焉,三画成体,象卦亦然。”此是说,乾坤效法了天地的形成,即经过一七九的气变而成天,经过二六八形变而地,天地形成皆历三个阶段,因而有乾坤之三画。他又以天地人三才之道说明卦六画的根源。他注《乾凿度》六画而成卦时云:“阴阳刚柔之与仁义”。其实,此就是《乾凿度》所说的“天有阴阳,地有刚柔,人有仁义,法此三者,故生六位。”

其二,爻变的客观根据。关于爻动说,《系辞》早有论述。如《系辞》言:“圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉以断其吉凶,是故谓之爻。”又言:“爻也者,效天下之动者也。”此圣人看到天下变动,而受到启发而画出爻,爻变动的特点正是对天下变动的体现。那么,爻到底怎么效法天下之动?效法了那些具体的变动?《系辞》没有解释。郑玄据《易纬》做了进一步的阐发。他认为,爻变本之于阴阳消息。“阳动而进,变七之九,象其气息也;阴动而退,变八之六,象其气消也。”据此,《周易》有九六爻之变动。按照大衍筮法,行蓍的结果,不外六七八九四个数,或六,或七,或八,或九。七、八不变,九、六变。对于此,郑氏解释说:“一变而为七,是今阳爻之象;七变而为九,是今阳爻之变;二变而为六,是今阴爻之变;六变而为八,是今阴爻之象。”显然,郑氏把筮法中阴阳爻动变视为效法自然界阴阳之气消息变化,而阴阳爻之静则是效法了阴阳气合而为道。因此,他提出:“九六爻之变动者,《系》曰‘爻效天下之动也’……周易占变者,效其流动也。”

其三,行蓍定爻的根据。《系辞》云:“四营而成易,十有八变而成卦。”此是言大衍法经过四营而定一爻。那么,为何四营定一爻?郑玄认为,四营定一爻完全取决于由太易生出的四象。他说:“自太易至太素,气也形也,既成四象,爻备于是。”在注“推爻四,乃术数”时作了进一步解释:“易有四象,文王用之焉。往布六于北方以象水,布八于东方以象木,布九于西方以象金,布七于南方以象火。如是备为一爻,而正为四营而成,由是故生四八、四九、四七、四六之数。”这里的“四营”不是陆绩、王弼等人所说的行蓍过程的四道程序,而是行蓍的四个结果(三十二、三十六、二十八、二十四),这四个数是四分别乘以八九七六而成。在郑氏看来,这是由四象决定的。

其四,卦之六爻相应之根据。所谓爻之应,是就位而言的,爻位“初以四、二以五、三以上,此之谓应”(《乾凿度》),爻位相应的道理则在于天地阴阳相感应。自天地产生后,阴阳之气动而感应,如《乾凿度》所言,“物感以动类相应也,易气从下生,动于地之下,则应于天之下,动于地之中,则应于天之中,动于地之上,则应于天之上。”《乾凿度》为了说明一卦六爻自下而上感应,在这里重在说明地感天。郑氏在注释《乾凿度》时,不仅强调地感天,也看到了天感地,他说:“易本无形,自微及著,故气从下生,以下爻为始也。”“天气下降以感地,故地气升动而应天。”“阴有阳应,阳有阴应,实者也。”因此,郑氏与《乾凿度》不同的是把天地阴阳相互感应作为

六爻爻位相应的理论基础。

二、天道法则与易之三义

《易传》最早对《周易》之“易”的含义进行概括,提出“生生之谓易”,即把易解释为生生不息、大化流行。《易纬》则从《系辞》文意,推出易之义。《乾凿度》云:“易者,易也,变易也,不易也。”《乾坤凿度》云:“易名有四义,本日月相衔,又易者,又易,易定。”《乾坤凿度》虽言“易有四义”,然对照《乾坤凿度》和《乾凿度》文意,可以合并为三义。一是生物之本原。易是德或道,易无为而生万物。“易者,以言其德也。通情无门,藏神无内也,光明四通,效易立节,天地烂明,日月星辰布设……不烦不挠,淡泊不失,此其易也。”(《乾凿度》)二是变易。从文字学上讲,易字为象形字,上日下月,日月相衔,象征日月往来。即《说文》所言:“秘书说:日月为易,象阴阳也。”从现实的自然界看,世界上的一切皆在变化,“变易也者,其气也。天地不变,不能通气,五行迭终,四时更度,君臣取象,变节相和,能消者息,必专者败。君臣不变,不能成朝,……夫妇不变,不能成家,……此其变易也。”(同上)三是不易或易定。是就世上永恒不变之位而言的,“不易也者,其位也。天在上,地在下,君南面,臣北面,父坐子伏,此其不易也。”(同上)在这里,《易纬》强调了宇宙生成及生成后,天地阴阳、日月星辰、四时节气、社会朝代、家庭夫妇消长变化和地位永恒不变,从而“易”也就有了与天道紧密相关的三层含义。在《易纬》思想的启发下,郑玄立足于《易传·系辞》,对易之义又有新解:

易之为名也,一言而函三义。易简一也,变易二也,不易三也。故《系辞》云:“乾坤其易之缊耶。”又曰:“易之门户也。”又曰:“夫乾,确然示人易矣;夫坤,隤然示人简矣。”“易则易知,简则易从。”此言其易简之法也。又曰:“其为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”此言顺时变易,出入移动者也。又曰:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。”此言其张设布列不易也。据兹三义而说,《易》之道广矣大矣。

以上引自郑氏的《易赞》。与《易纬》相同的是郑玄的易之三义说也是本之于天道观,如易简之理存在于天地之间,天地生成和万物生成之时,既易又简。如前所言,太易生太初、太始、太素,是为简易。其注《乾坤凿度》云:“生万物不难,故易准天地也。”天地生万物则是天地合气,如同人之男女交媾而生成后代,如此简易,即所谓的“天地氤氲,万物化醇;男女构精,万物化生”,“乾主大始,坤作成物;乾以易知,坤以简能;易则易知,简则易从”。作为效法自然、以阴阳符号为核心构成的《周易》体系则有易简之理。从根本上言,《周易》六十四卦三百八十四爻无非是一阴一阳而已,“一阴一阳之谓道”即是此意。

自然界时刻处在生生不息的变化之中,这是众所周知的。所谓变是指阴阳相互推摩、开辟消息、交替转化。《系辞》云:“一阖一辟谓之变。”“化而裁之谓之变。”“刚柔相推,变在其中矣。”这种具体变化表现在宇宙生成后,大化流行,生生不息。天地变化生日月,日月变化生光明、四时,四时寒暑变化生节气成一岁。一岁四时变化万物枯荣轮转,周而复始。《文言》曰:“天地变化,草木蕃。”《系辞》曰:“在天成象,在地成形,变化见矣。”“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。”不仅自然如此,社会亦然。《彖传》“天地感,而万物化生。圣人感人心,而天下和平。”“天地革而四时成,汤武革命,顺乎天而应乎

人。”而自然和由自然演化出的社会的变化,从根本说,是一种气的聚合离散。“精气为物,游魂为变。”即是此意。这就是郑氏所理解的存在于客观自然界和社会中的“变动不居、周流六虚、上下无常、刚柔相易、不可为典要、惟变所适的”变易之理,以变为占的《易》有变易之义正是取自于此。

自然和社会虽然处在流变之中,但是由于天地阴阳地位不同,万物有贵贱上下等级之别。如前所言,从宇宙生成看,天地是气所为,清轻之气上而为天,浊重者下而为地。天位在上,地位在下,天地生万物则分成为阴阳两大类,“本乎天者亲上,本乎地者亲下。”(《文言》)“乾道成男,坤道成女。”(《系辞》)在上者尊贵,在下者卑贱,尊贵和卑贱,对于具体事物而言是可以相互转换的,但其位是永恒不变的。即一种事物可以取代另一种事物,一个社会可以转化另一个社会,对一个事物或一个社会而言,可能是由贱变贵,或由贵变贱,而在上位尊贵、在下位卑贱则没有变。即是《系辞》“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。”故《周易》爻位有贵贱之分,如“三多凶,五多功,贵贱之等也”即其证也。此为郑氏“易”之不易之理。

由以上分析可以看出,《易纬》与郑氏的三义说皆本自自然社会法则、反映自然社会法则,然郑氏三义说未离《系辞》,全引《系辞》之言为据,这与《易纬》用一般天道理论说明易之三义有明显的不同。更为重要的是,在解说易之三义时,郑氏用“易简”取代了《易纬》的“易”。对此,台湾学者胡自逢先生论述道:“康成惟以‘易简’二字代纬文之‘易’字,盖乾以易知,坤以简能,易简之则,于乾坤之法象见矣,故又益简字以增足纬辞,其意(纬意)得以愈见彰著也。而简易之要义,纬文佼易(郑注,佼易,寂然无为之谓)清静,不烦不挠诸句,亦颇著见。盖佼易清静以立易简之则,不烦不挠,则简易之施为及其绩效也,于人事治理可以见之;而无思无为之旨,大传已先之矣。”(《周易郑氏学》143页,台湾文史哲出版社)胡先生是在讲郑易之渊源,在这里只强调了郑氏易之三义与《易纬》的内在联系。其实,郑氏的“易简”和《易纬》的“易”的意义不仅仅是一字之差和有某种相同的意义,更多的是内涵的差异。《易纬》的易之义第一种“易”是宇宙本原,这种宇宙本原的“易”是一种“通情无门、藏神无内”德性,它可以生成天地万物,具有寂然无为、不烦不挠、淡泊不失的特点,这个“易”就是老子的“道”或“无”。而郑氏的“易简”则不是宇宙的本原,当然也没有老子道家寂然无为的特点,而是天地生成万物的形式,这种形式容易简单,只不过是天地合气、阴阳交感而已。而且这种天地生物的形式极容易理解、认知和把握。从哲学上说,“易简”具有认识论的意义。因此,《易纬》的“易”不是郑氏的“易简”,也是郑氏改造和发展《易纬》思想的重要例证。

三、阴阳观与物之兴衰

按照郑玄上面的理论,太易产生太初、太始、太素,太易是寂然无物、未见气,太初是气之始,太始是形之始,太素是质之始。天地从无到有分别经历了此三个阶段:天是经历一、七、九数之变而成,地经历二、六、八数之变而成。郑玄正是依照这样一个思路来思考阴阳之气形成的。

阳气始于亥,生于子,形于丑,故乾位在西北也。

阴气始于巳,生于午,形于未,阴道卑顺,不敢据始以敌,故立于正形之位。

这里的阴阳之气,已不是形成天地的原初的气,而是指天地形成之后、由天地而产生的、可

以形成四时变化的寒暑、冷热之气。乾为天、为阳、居西北亥位。故阳气开始于十月、西北亥位。《说文》云：“亥，荄也。十月微阳起接盛阴。”坎居正北方，为十一月，“坎北方卦名，微阳所生”。“阳生于坎，气尚微，寒温未知”。（《易稽览图》注）故阳气产生于十一月、正北方。丑为东北方，为十二月。此地此时阳气长，物由终而始，故阳气形成于十二月、东北方。巳为四月，为东南方，此地此时阳气始盛，阴气弱而生，故阴气始于四月、东南方。午为五月，为正南方，此地此时阳气全盛，阴气动而生，故阴气产生于五月、正南方。未为六月，为西南方，此为坤位，坤为阴，故阴气形成于六月、西南方。其中乾坤是阴阳气之主，阴阳气产生形成其实就是乾坤阴阳流行转换的过程。根据古人的直观和感受，自十月始，阴（寒）气自北方来临，自四月始，阳（热）气自南方来临。在阴气极盛之时，阳气始生，随着时间的推移，阳气渐长，阴气渐消。至阳气极盛之时，阴气始生，随着时间的推移，阴气渐长，阳气渐消。从而完成了阴阳二气的交替。在这个过程中，阴阳二气消长交易，这就所谓的“阴阳是为交易，阴交于阳，阳交于阴，周而复始。”（《乾坤凿度》注）这种交易并非和平交接，而是一种力量强弱的对比和斗争。如他注《礼记·月令》“仲冬之月，……阴阳争，诸生荡”云：“争者，阴方盛，阳欲起也。荡谓物动萌芽也。”同时阴阳二气还相互包含，相互隐伏，即阳中潜藏着阴，阴中潜藏着阳，这也是阴阳之所以能够实现交易转换的关键。在郑氏看来，这种阴阳二气互藏、消长、交替、循环，则有万物生长、收藏乃至周而复始的变化。如他注《说卦传》说：

“万物出于震”，雷发声以生之也。“齐于巽，相见于离”，风摇动以齐之也。巽，犹新也。“万物皆相见”，日照之使广大，万物皆致养焉。地气含养使有秀实也，万物之所说。草木皆老，犹以泽气说成之。战“言阴阳相薄”，西北阴也。而乾以纯阳临之，犹君臣对合也。坎，“劳卦也”。水性劳而不倦，万物之所归也。万物自春出生于地，冬气闭藏，还皆入地。“万物之所成终而所成始”，言万物阴气终，阳气始，皆艮之用事也。（惠栋《郑氏周易》卷下）

震、巽、离、地（坤）、泽（兑）、乾、坎、艮分别代表了八个方位。震为东方，巽为东南方，离为南方，坤为西南方，兑为西方，乾为西北方，坎为北方，艮为东北方。与此相联系的是八方又代表了八个不同月份。如《易纬·乾凿度》说：“震生物与东方，位在二月；巽散之于东南，位在四月；离长之于南方，位在五月；坤养之于西南方，位在六月；兑收之于西方，位在八月；乾剥之于西北方，位在十月；坎藏之于北方，位在十一月。”从形式上看，万物的生长、显明、成熟、收藏和回归与地上时空有关。随着时空的变换，阴阳二气有消长、推荡、交替，从而就有四时变化和与之相关的万物的生旺墓绝的周流循环。其实，地上时空的变换和阴阳消息皆与天道尤其是日运行紧密相关。南方热、北方冷，白天热、晚上冷，夏天热、冬天冷，皆就太阳出没或距太阳的远近而言的。有太阳时则有阳气，反之则有阴气。距太阳近者则阳盛阴衰，距太阳远者则阴盛阳衰。阴阳的盛衰就决定了万物的生长和收藏。从这个意义讲，阴阳二气的消长和时空的变换实际上是太阳运行在不同的时空所致。古人在生活生产及其密切相关的科学的实践中早已发现了这一点，如《吕氏春秋》、《淮南子》、《礼记·月令》等文献均有记载。郑玄精通天文历法，深明此理，他在注《月令》阐发了这一思想。他说：

孟春者，日月会于娵訾，而斗建寅之辰也。

仲春者，日月会于降娄，而斗建卯之辰也。

季春者，日月会于大梁，而斗建辰之辰。
 孟夏者，日月会于实沈，而斗建巳之月。
 仲夏者，日月会于鹑首，而斗建午之辰也。
 季夏者，日月会于鹑火，而斗建未之辰也。
 孟秋者，日月会于鹑尾，而斗建申之辰也。
 仲秋者，日月会于寿星，而斗建酉之辰也。
 季秋者，日月会于大火，而斗建戌之辰也。
 孟冬者，日月会于析木之津，而斗建亥之辰也。
 仲冬者，日月会于星纪，而斗建子之辰也。
 季冬者，日月会于玄枵，而斗建丑之辰也。

辰，本来指星。“在古观象授时时代，选取一定的星象，作为分辨一年四季的标志，这些星象，可以说就是‘辰’的本来意义。”（陈尊炳《中国天文学史》第三册第698—699页，上海人民出版社1984年）尤其是那些明亮的星特别引人注意，因而辰称为明亮星的代名词。如《公羊传》昭公十七年：“大火为大辰，伐为大辰，北辰亦为大辰。”《左传》昭公七年：“何谓六物？对曰：岁、时、日、月、星、辰是谓也。公曰：多语寡人辰，而莫同。何谓辰？对曰：日月之会是谓辰。”斗建是指北斗所指方向。因此，古人十二辰的确立是依据日月之会的位置和北斗等星所指的方向。在这里，郑氏吸收了古人这些天文学的知识，详细而准确地说明了一年十二个月日月运行交会的位置和北斗星循天而转行建十二辰。同时，郑氏及时人还把天地的时空视为是对应的，天上有与十二辰相关的、具有时空意义的十二星，地上有与之相应的十二地。郑注《周礼·春官·保章氏》云：“九州州中诸国之封域，于星亦有分焉。今其存可言者，十二次之分也。星纪，吴越也；玄枵，齐也；谏訾，卫也；降娄，鲁也；大梁，赵也；实沈，晋也；鹑首，秦也；鹑火，周也；鹑尾，楚也；寿星，郑也；大火，宋也；析木，燕也。”因而，天之日月和北斗所处的位置不同，就决定了地之阴阳二气的消长变化和以阴阳变化为依据而划分的月份及万物生长变化的不同阶段。郑氏注《月令》云：“日月之行，一岁十二会，圣王因其会而分之，以为大数焉。”进而，郑氏用十二律吕说明十二月阴阳气相生相合消长转化。他在注《周礼·春官·大师》指出：

声之阴阳各有合。黄钟，子之气也，十一月建焉，而辰在星纪。大吕，丑之气也，十二月建焉，而辰在玄枵。大簇，寅之气也，正月建焉，而辰在谏訾。应钟，亥之气也，十月建焉，辰在析木。姑洗，辰之气也，三月建焉，而辰在大梁。南吕，酉之气也，八月建焉，而辰在寿星。蕤宾，午之气也，五月建焉，而辰在鹑首。林钟，未之气也，六月建焉，而辰在鹑火。夷则，申之气也，七月建焉，而辰在鹑尾。中吕，巳之气也，四月建焉，而辰在实沈。无射，戌之气也，九月建焉，而辰在大火。夹钟，卯之气也，二月建焉，而辰在降娄。辰与建交错，贸处如表里然，是其合也。其相生则以阴阳六体为之。黄钟初九也，下生林钟初六，林钟又上生大簇之九二，大簇又下生南吕之六二，南吕又上生姑洗之九三，姑洗又下生应钟之六三，应钟又上生蕤宾之九四，蕤宾又下生大吕之六四，大吕又上生夷则之九五，夷则又下生夹钟之六五，夹钟又上生无射之上九，无射又上生中吕之上六。同位者象夫妻，异位者象子母，所谓律取妻，而吕生子也。

随着时间的推移和日月星辰的运转，尤其是日的运行和日月交会及北斗所指，十二辰形成

并被赋予了特定的意义,即有时间和空间的意义,又为含有阴阳不同性质的气。如十一月,辰在星纪,为子气。十二月,辰在玄枵,为丑气。正月,而辰在谿訾,为寅气。二月,辰在降娄,为卯气。三月,辰在大梁,为辰气。四月,辰在实沈,为巳气。五月,辰在鹑首,为午气。六月,辰在鹑火,为未气。七月,辰在鹑尾,为申气。八月,辰在寿星,为酉气。九月,辰在寿星,为戌气。十月,辰在析木,为亥气。十二律分为阳律阴吕,十二辰则也分为阴阳两种性质:子气、寅气、辰气、午气、申气、戌气为阳气,丑气、卯气、巳气、未气、酉气、亥气为阴气。阴阳交错相生,子气下生未气,未气上生寅气,寅气下生酉气,酉气上生辰气,辰气下生亥气,亥气上生午气,午气下生丑气,丑气上生申气,申气下生卯气,卯气上生戌气,戌气下生巳气。阴阳同位者象夫妻,异位者象母子。由此,阴阳消息就是十二气变化,《九家易》注《系辞》“范围天地之化而不过”时说“乾坤消息,法周天地,而不过于十二辰也”即是此意。

由于气是万物之本,万物皆由气产生和构成。故郑玄及其时人所理解的十二辰不仅是十二种气,而且本身与律吕一样也是事物产生发展消亡过程中的十二种状态。《史记·律书》云:“应钟者,阳气之应,不用事也。其与十二子为亥。亥者,该也。言阳气藏于下,故该也。”“黄钟者,阳气踵黄泉而出也,其与十二子为子。子者,滋也;言万物滋于下也。”“大吕者,其与十二子为丑。丑者,纽也。言阳气在上未降,万物厄纽未敢出也。”“太簇者,言万物簇生也,故曰太簇,其与十二子为寅。寅言万物始生蟄然也,故曰寅。”“夹钟者,言阴阳相夹厕也,其与十二子为卯。卯之为言茂也,言万物茂也。”“姑洗者,言万物洗生,其与十二子为辰。辰者,言万物之蜃也。”“仲吕者,言万物尽旅而西行也,其与十二子为巳。巳者,言阳气之已尽也。”“蕤宾者,言阴气幼少,故曰蕤;痿阳不用事,故曰宾。……其与十二子为午。午者,阴阳交,故曰午。”“林钟者,言万物就死气林林然,其与十二子为未。未者,言万物皆成,有滋味也。”“夷则,言阴气之贼万物也,其与十二子为申。申者。言阴用事,申贼万物,故曰申。”“南吕者,言阳气之旅入藏也,其与十二子为酉。酉者,万物之老也,故曰酉。”“无射者,阴气盛用事,阳气无余也,故曰无射,其与十二子为戌。戌者言万物尽灭,故曰戌。”《说文》、《白虎通义》、《汉书》也有类似的记载。

郑氏关于阴阳之气产生和流行的学说,就内容而言,是一种卦气说,它出自于《说卦传》和《易纬》的八卦卦气说。《说卦》云:“帝出乎震,齐乎巽,相见乎离,致役乎坤,说言乎兑,战乎乾,劳乎坎,成言乎艮。万物出乎震,震,东方也。齐乎巽。巽,东南也。齐也者,言万物之絜齐也。离也者,明也,万物皆相见,南方之卦也。……坤也者,地也。万物皆致养焉。故曰致养乎坤。兑,正秋也。万物之所说也。故曰说言乎兑。战乎乾,乾,西北之卦也。言阴阳相薄也。坎,水也,正北方之卦也,老卦也。万物之所归也,故曰劳乎坎。艮,东北之卦也,万物之所成终,而所成始也,故曰成言乎艮。”《易纬》云:“八卦成列,天地之道立,雷风水火山泽之象定矣。其布散用事也。震生物于东方,位在二月;巽散之于东南,位在四月;离长之于南方,位在五月;坤养之于西南方,位在六月;兑收之于西方,位在八月;乾制之于西北方,位在十月;坎藏之于北方,位在十一月;艮终始之于东北方,位在十二月。……孔子曰:乾坤,阴阳之主也。阳始于亥,形于丑,乾位在西北,阳祖微据始也。阴始于巳,形于未,据正立位,故坤位在西南,阴之正也。”因郑氏是在为《说卦传》和《易纬·乾凿度》而立注,故其思想框架与《说卦传》和《易纬》基本一致。所不同的是其思想内容吸收了当时的天文历法知识,揭示了八卦卦气流行更深层的原因,使其学说更为具体,更为详细,更为完备,丰富和发展了两汉易学,迎合了当时社会政治经济和经学文化发展的需要。

虞翻消息卦生杂卦的卦变说

□ 王新春

生当汉末的虞翻,因其家学渊源之故,本家传孟喜一系列的卦气说,以诠释和彰显天地宇宙间四时的递嬗、阴阳的消息,并进而宣示自己的宇宙关怀和社会人文关怀,成了他所建构的周易虞氏学终始一贯的核心内容。在卦气说的基本学术理解视野下,《周易》八卦与六十四卦的符号系统,被虞翻明确地解读为年复一年的四时、十二个月以及发生于其中的阴阳二气之消息、节气物候之交替乃至万事万物之生化的表征与符示者。透过这种解读,虞翻进而在两汉宇宙论的时代哲学主潮下,对于天地宇宙间万物的发生与演化等这样一些当时哲学的基本问题,用消息卦生杂卦的卦变说这一主要形式,作出了易学话语系统中的独特回答。

一、注文梳理

卦变学说,乃是探讨卦之所自来的一种学说。虞翻是在卦气说的基本学术视野下,吸纳、改铸、完善和提升荀爽等的卦变思想,从而推出其较为完备的卦变学说的。

虞翻所推出的较为完备的卦变学说,主要内容有二:一为消息卦生杂卦之说,一为乾父坤母生六子之说。本文仅论其一。而欲具体探究这一消息卦生杂卦的卦变说,我们首先自然需对今存虞氏《易注》中涉及此一方面的相关注文进行一番梳理。

作为孟喜易学三传的京氏易学的创立者京房,曾称孟喜卦气说中分配到诸月之中去的辟卦为消息卦,并将十二个消息卦归为太阴与太阳两大类,又称分配到诸月之中去的其他诸卦为杂卦,并将诸杂卦归为少阴与少阳两大类。(请参《汉书》卷七十五《眭两夏侯京翼李传》)在此基础上,后人遂习惯上称十二辟卦之外的其他五十二卦为杂卦,取其阴阳爻交杂错排而无序之义。在虞翻看来,十二消息卦表征并符示着年复一年十二个月阴阳二气的基本消息情状,十二消息卦之外的诸杂卦,究极而言,就是由消息卦变来的。

对于虞翻的这一“消息卦生杂卦”之说,明末清初大儒黄宗羲在前人研究的基础上曾专门作过一番系统总结和评判,其说大致与虞意相契。黄氏的总结和评判,见于所撰《易学象数论》卷二《卦变二》。其云:“古之言卦变者,莫备于虞仲翔,后人不过踵事增华耳。一阴、一阳之卦各六,皆自复、姤而变;二阴、二阳之卦各九,皆自临、遁而变;三阴、三阳之卦各十,皆自否、泰而变;四阴、四阳之卦各九,皆自大壮、观而变。中孚、小过为变例之卦,乾、坤为生卦之原,皆不在数中。其法:以两爻相易,主变之卦,动者止一爻。……”黄宗羲并在该书同卷《卦变三》中,详细列出了虞翻的卦变图,称之为“古卦变图”。

“以两爻相易，主变之卦，动者止一爻”，是黄宗羲所总结出的虞翻卦变说的一项基本规则。这也是黄宗羲在这一问题的研究方面所作出的最大贡献。

受启于荀爽的这种从阴阳爻升降的角度切入以探究卦之所自来的卦变说理路，虞翻亦从阴阳爻的升降探寻卦之所自来。与荀爽所不同的是，虞翻以明确的卦气说的视野，探究卦之所自来，认定生卦之卦为消息卦；至于荀爽，究极言之，他则主要从乾坤为《易》之门户、诸卦之爻皆本于乾而成于坤的识见出发，探究卦之所自来，认定诸卦皆由乾阳坤阴所生，因而，生卦之卦直可谓乾坤（生于泰否两卦的卦，实亦系生于乾坤，泰否两卦的上下体就是乾坤）。虞翻视消息卦有着明确而不容混淆的阴阳消息品性，息卦为阳息之卦，消卦为阴息之卦，息卦在生卦的过程中，阳爻先升，然后再以阳爻升居爻位上的阴爻之下降，与之相应和，消卦在生卦的过程中，阴爻先升，然后再以阴爻升居爻位上的阳爻的下降与之相应和；至于荀爽，乾阳坤阴升降的孰先孰后，则不在细予究论之范围。

黄宗羲所总结的“主变之卦，动者止一爻”，此“一爻”，就是生卦中息卦的阳爻，抑或消卦的阴爻。虞翻所言某爻之某一爻位，即谓生卦的息卦的某一阳爻，抑或生卦的消卦的某一阴爻，升居某一爻位。息卦的某一阳爻升居某一爻位，则不言可知，该阳爻升居之爻位上的阴爻，自然须相应地降居该阳爻原先所在的爻位；消卦的某一阴爻升居某一爻位，则不言可知，该阴爻升居之爻位上的阳爻，自然须相应地降居该阴爻原先所在的爻位。

兹结合黄氏所论，将今存虞氏《易注》中涉及“消息卦生杂卦”的注文作一番具体梳理。

其一，一阴、一阳之卦。

一阳之卦共计六卦，复卦、师卦、谦卦、豫卦、比卦、剥卦是也。属于杂卦的，是师卦、谦卦、豫卦、比卦四卦。就此四卦之所自来，见注者三，不见注者只有师卦一卦。

《谦卦》注云：“乾上九来之坤。”此言谦卦来自于乾坤相对待基础上的乾卦上九爻之阳亢极生悔之后，逼显出谦和之德，遂降居与其具有爻位上相应关系的坤卦三爻之位。此一诠释，受启于荀爽“乾来之坤”之论，内蕴则与荀爽有异。此一诠释，违背其当由“复初之三”的卦变成例。究其原因，我们不难发现，这完全是因依经立注、注不破经这一注经理念或原则在作怪。其他卦之注中，这类违例的现象亦在在可见，其原因亦大致同乎此。

《豫卦》注云：“复初之四。”此注符合其卦变成例。

《比卦》注云：“师二上之五，得位，众阴顺从，比而辅之。”此言比卦由师卦而变，师卦二爻之阳与五爻之阴一升一降，互易其位，比卦遂成。此一诠释，也因执守依经立注、注不破经的注经理念或原则，而违背了其当由“复初之五”的卦变成例。

一阴之卦亦共计六卦，姤卦、同人卦、履卦、小畜卦、大有卦、夬卦是也。属于杂卦的，是同人卦、履卦、小畜卦、大有卦四卦。就此四卦之所自来，见注者二，履卦与小畜卦；不见注者亦二，同人卦与大有卦。

《履卦》注云：“谓变讼初为兑也。”此言履卦由讼卦而变，讼卦初爻之阴发生动变，使讼卦下体由坎卦变而为兑卦，履卦遂成。此一诠释，是在通盘考虑了《履卦》、《讼卦》两卦的经义后，才本着依经立注的理念，违背其当由“姤初之三”的卦变成例的。

《小畜卦》注云：“需上变为巽。”此处虞翻又是在通盘考虑了此卦所符示的象意之后，才作出了违背其当由“姤初之四”的卦变成例的诠释。

其二，二阴、二阳之卦。

二阳之卦共计九卦，临卦、升卦、解卦、坎卦、蒙卦、明夷卦、震卦、屯卦、颐卦是也。除临卦而外的八个杂卦，对于其所自来，虞翻皆有明确的论说。

《升卦》注云：“临初之三。”此注符合其卦变成例。

《解卦》注云：“临初之四。”此注也符合其卦变成例。

《坎卦》注云：“乾二五之坤。于爻，观上之二。”此言从“乾父坤母生六子”的角度论之，坎卦由乾父的二五两爻之阳来至坤卦二五两爻之位所成。而从“消息卦生杂卦”的角度论之，坎卦又可分为由四阴之消卦观卦变来。观卦上爻之阳来至二爻之位，相应地，二爻之阴往至上爻之位，坎卦遂成。依照由消卦的阴阳消息品性而来的生卦规则，本应云“观二之上”，言“观上之二”，则与之微异。“于爻”，即谓从爻的升降、往来的角度立言。

《蒙卦》注云：“艮三之二。”此一诠释同于荀爽。艮卦表征少男，有童蒙之象。盖为了诠释出蒙卦所符示的蒙昧、童蒙之象之所自来，所以虞翻本着依经立注、注不破经的原则，采纳了荀爽的成说，而违背了其当由“临初之二”抑或“观二之五”的卦变成例的。

《明夷卦》注云：“观四之五。”此注符合其卦变成例。

《震卦》注云：“临二之四。”此注亦符合其卦变成例。

《屯卦》注云：“坎二之初，刚柔交震。”此一诠释同于荀爽，而又违背其当由“临二之五”抑或“观初之上”的卦变成例。

《颐卦》注云：“晋四之初。……反覆不衰，与乾、坤、坎、离、大过、小过、中孚同义，故不从临、观四阴、二阳之例。或以临二之上，兑为口，故有口实也。”

二阴之卦也共计九卦，遁卦、无妄卦、家人卦、离卦、革卦、讼卦、巽卦、鼎卦、大过卦是也。除遁卦而外的八个杂卦，对于其所自来，虞翻亦皆有明确的论说。

《无妄卦》卦辞“无妄：元亨。”注云：“遁上之初。此所谓四阳、二阴，非大壮则遁来也。刚来交初，体乾，故‘元亨’。”“此所谓四阳、二阴，非大壮则遁来也”，是在开示其卦变成例，言四阳之卦抑或二阴之卦，要么由大壮卦而变，要么由遁卦而变。无妄卦即可视为二阴之卦，而由遁卦变来。依照其卦变成例，无妄卦本应由“遁初之三”而来，今云“遁上之初”，则稍违其例。“遁上之初”，谓遁卦的上爻之阳降居初爻之位，其他诸爻则依次递升一位，二爻成三爻，三爻成四爻，四爻成五爻，五爻成上爻，无妄卦遂成。

《家人卦》注云：“遁初之四也。”此注符合其卦变成例。

《离卦》注云：“坤二五之乾。……于爻，遁初之五。”此一诠释，类乎对坎卦的诠释，也是采取了两种诠释视角。从“乾父坤母生六子”的角度论之，离卦来自于坤母二五两爻之阴往至乾父二五两爻之位，因为如此乾卦即变而为离卦。而从“消息卦生杂卦”的角度论之，则离卦可由“遁初之五”而来。

《革卦》注云：“遁上之初。”此所云“遁上之初”，即谓遁卦上爻之阳与初爻之阴互易其位，而与《无妄卦》注之“遁上之初”意涵不同。本应云“遁初之上”，言“遁上之初”，则与之微异。

《讼卦》注云：“遁三之二也。”本应云“遁二之三”，言“遁三之二”则与之微异。此注基本符合其卦变成例。

《巽卦》注云：“遁二之四。”此注符合其卦变成例。

《鼎卦》注云：“大壮上之初。”本应云“大壮初之上”，言“大壮上之初”则与之微异。

《大过卦》注云：“大壮五之初。或兑三之初。”大过卦可被视为四阳之卦，而由四阳之息卦大壮卦“初之五”变来。本应云“大壮初之五”，云“大壮五之初”，则与之微异。云“兑三之初”，则谓大过卦亦可由兑卦三爻之阴与初爻之阳互易其位变来。另外，《系辞下传》“后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。”因为文中出现了“易之”之语，虞翻认为，这是圣人在开示上下象易这一象数义例，因而，此处的大过卦，当依上下象易义例变来。是以彼处虞翻注云：“中孚上下象易也。”即言大过卦由中孚卦下卦的兑卦与上卦的巽卦互易其位而成。这又一次明显体现了其依经立注、注不破经的注经理念或原则。

综上，二阴之卦与二阳之卦的十六个杂卦，其注合于二阴、二阳的卦变成例的，有升卦、解卦、明夷卦、震卦、家人卦、离卦、革卦、讼卦、巽卦九卦；稍变此一成例的，有无妄卦一卦；违于或不从此一卦变成例的，有蒙卦、屯卦、颐卦三卦被视为四阴之卦或四阳之卦而从四阴之卦或四阳之卦的卦变成例的，有坎卦、鼎卦、大过卦三卦。此外，坎卦与离卦之所自来两说并存，大过卦之所自来则三说并存。

其三，三阴、三阳之卦。

三阳之卦共计十卦，泰卦、恒卦、井卦、蛊卦、丰卦、既济卦、贲卦、归妹卦、节卦、损卦是也。除泰卦而外的九个杂卦，对于其所自来，虞翻皆有明确的论说。

《恒卦》注云：“乾初之坤四。”此所云乾坤，分别指泰卦的下卦与上卦。“乾初之坤四”，犹言“泰初之四”。此注符合其卦变成例。

《井卦》注云：“泰初之五也。”此注符合其卦变成例。

《蛊卦》注云：“泰初之上。”此注符合其卦变成例。

《丰卦》注云：“此卦三阴三阳之例，当从泰二之四。而丰三从噬嗑上来之三，折四于坎狱中而成丰，故‘君子以折狱致刑’。”此言作为三阳之卦的丰卦，本当由“泰二之四”变来，但因《丰卦·大象传》称“君子以折狱致刑”，开示丰卦蕴示“折狱致刑”之象，而此象只能由噬嗑卦上爻之阳与三爻之阴互易其位显现出来。两爻互易其位，将噬嗑卦三至五爻互体所成的坎狱之象折毁，形成丰卦，是则“折狱致刑”矣。这又是一执守依经立注、注不破经的注经理念或原则，而违背其卦变成例的一例。

《既济卦》注云：“泰五之二。”本当云“泰二之五”，言“泰五之二”，则与之微异。此注符合其卦变成例。

《贲卦》注云：“泰上之乾二，乾二之坤上。”此所云乾坤，亦指泰卦的上下卦。犹言“泰二之上”。此注符合其卦变成例。

《归妹卦》注云：“泰三之四。”此注符合其卦变成例。

《节卦》注云：“泰三之五。”此注也符合其卦变成例。

《损卦》注云：“泰初之上。”此所云“泰初之上”，谓泰卦初爻之阳升居上爻之位，其他诸爻则依序递降一位，即二爻成初爻，三爻成二爻，四爻成三爻，五爻成四爻，上爻成五爻，损卦遂成。因之与《蛊卦》注之“泰初之上”意涵不同。本当云“泰三之上”，但为了诠释出《损卦·彖传》所开示的“损下益上”之象之意，所以又稍违其例。

三阴之卦亦共计十卦，否卦、益卦、噬嗑卦、随卦、涣卦、未济卦、困卦、渐卦、旅卦、咸卦是也。对于否卦而外的九个杂卦之所自来，虞翻同样都有明确的论说。

《益卦》注云：“否上之初也。”此所云“否上之初”，类乎《无妄卦》注之“遁上之初”，而异于后

面将提及的《随卦》注之“否上之初”，谓否卦上爻之阳降居初爻之位，其他诸爻则依序递升一位，二爻成三爻，三爻成四爻，四爻成五爻，五爻成上爻，益卦遂成。本当云“否初之四”，但为了诠释出《益卦·彖传》所开示的“损上益下”之象之意，所以虞翻又稍违其例。另外，《系辞上传》“备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人”虞注，暨《系辞下传》“木为耜，揉木为耒，耒耨之利，盖取诸益”虞注，并云“否四之初”而成益卦。此则基本符合其卦变成例。因本当云“否初之四”。

《噬嗑卦》注云：“否五之坤初，坤初之五。”此所云乾坤，仍指否卦的上下卦。犹言“否初之五”。此注符合其卦变成例。

《随卦》注云：“否上之初。”此所云“否上之初”，谓否卦上爻之阳与初爻之阴互易其位，而异于上所提及的《益卦》注之“否上之初”。本当云“否初之上”，言“否上之初”，则与之微异。此注基本符合其卦变成例。之所以言“否上之初”，是因《随卦·彖传》有“刚来而下柔”一语，属于否卦上体乾刚的上爻之阳，来至初爻之位，居于属于否卦下体坤柔的二、三两爻之下，是则“刚来而下柔”矣。

《涣卦》注云：“否四之二。”本当云“否二之四”，言“否四之二”，则与之微异。此注基本符合其卦变成例。

《未济卦》注云：“否二之五也。”此注符合其卦变成例。

《困卦》注云：“否二之上。”此注也符合其卦变成例。而在诠释《系辞下传》推阐《困卦》六三爻辞之文“非所困而困焉，名必辱”时，虞翻又称：“困本咸。”此言困卦又由咸卦变来，咸卦三爻之阳与二爻之阴互易其位，困卦遂成。此又系因为了诠释出“非所困而困焉，名必辱”之象之意，而违背其卦变成例。

《渐卦》注云：“否三之四。”此注符合其卦变成例。

《旅卦》卦辞注云：“贲初之四。否三之五，非乾坤往来也。”该卦《大象传》“君子以明慎用刑，而不留狱。”虞翻之意，依照卦变成例，旅卦当由“否三之五”变来，“否三之五”，即意味着乾阳坤阴的一往一来；但是《旅卦》有“明慎用刑，而不留狱”之象之意，此一象意，只能透过贲卦初爻之阳与四爻之阴互易其位而形成旅卦的过程显现出来。此注违背其卦变成例。

《咸卦》注云：“坤三之上成女，乾上之三成男。”此所云乾坤，仍系指否卦的上下卦。犹言“否三之上”而成咸卦上卦兑女之象与下卦艮男之象。此注符合其卦变成例。

综上，三阴之卦与三阳之卦的十八个杂卦，其注合于卦变成例的，有恒卦、井卦、蛊卦、既济卦、贲卦、归妹卦、节卦、噬嗑卦、随卦、涣卦、未济卦、困卦、渐卦、咸卦十四卦，另，《系辞传》之《益卦》注，亦合于卦变成例；稍变此一成例的，有损卦、益卦两卦；违于此或不从此一卦变成例的，有丰卦、旅卦两卦；卦之所自来两说并存的，有益卦、困卦两卦。

其四，四阴、四阳之卦。

四阳之卦共计九卦，大壮卦、大过卦、鼎卦、革卦、离卦、兑卦、睽卦、需卦、大畜卦是也。大壮卦而外的八个杂卦，对于其所自来，除大过卦、鼎卦、革卦、离卦四卦已见上揭二阴卦之例外，其余四卦，虞翻分别诠释道：

《兑卦》注云：“大壮五之三也。”本当云“大壮三之五”，言“大壮五之三”，则与之微异。此注基本符合其卦变成例。

《睽卦》注云：“大壮上之三。在《系》盖取无妄二之五也。”《系》谓《系辞下传》。《系辞下传》

“弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽”注即云：“无妄五之二也。”虞翻之意，依照卦变成例，睽卦当由“大壮上之三”变来，而据《系辞传》之诠释并详观本卦所涵蕴的象意可知，本卦亦由“无妄二之五”变来。“大壮上之三”，本当云“大壮三之上”。

《需卦》注云：“大壮四之五。”此注符合其卦变成例。

《大畜卦》注云：“大壮初之上。”此所云“大壮初之上”，系指大壮卦的初爻之阳升居上爻之位，其他诸爻则依序递降一位，即二爻成初爻，三爻成二爻，四爻成三爻，五爻成四爻，上爻成五爻，大畜卦遂成。《大畜卦·彖传》有云：“其德刚上而尚贤。”本当云“大壮四之上”，但是为了诠释出“刚上而尚贤”之象之意，虞翻又稍违其卦变成例。

四阴之卦也共计九卦，观卦、颐卦、屯卦、蒙卦、坎卦、艮卦、蹇卦、晋卦、萃卦是也。观卦而外的八个杂卦，对于其所自来，除颐卦、屯卦、蒙卦、坎卦四卦已见上揭四阴卦之例外，其余四卦，虞翻分别诠释道：

《艮卦》注云：“观五之三也。”本当云“观三之五”，言“观五之三”，则与之微异。此注基本符合其卦变成例。

《蹇卦》注云：“观上反三也。”“反”即返。“观上反三”，本当云“观三之上”。此注亦基本符合其卦变成例。

《晋卦》注云：“观四之五。”此注符合其卦变成例。

《萃卦》注云：“观上之四也。”本当云“观四之上”，言“观上之四”，则与之微异。此注符合其卦变成例。

综上，并结合前揭二阴之卦、二阴之卦条下之注可知，四阴之卦与四阳之卦的十六个杂卦，其注合于四阴之卦与四阳之卦的卦变成例的，有大过卦、鼎卦、兑卦、睽卦、需卦、坎卦、艮卦、蹇卦、晋卦、萃卦十卦；稍变此一成例的，有大畜卦一卦；违于或不从此一卦变成例的，有革卦（已从二阴卦之例而自遁卦来）、离卦（也已从二阴卦之例而自遁卦来）、颐卦、屯卦、蒙卦五卦；而卦所自来，两说并存的，有离卦、睽卦以及坎卦三卦，三说并存的，则有大过卦一卦。

其五，变例之卦。

依照黄宗羲所揭示的“以两爻相易，主变之卦，动者止一爻”的虞氏卦变基本规则，诸杂卦大致皆可置于上揭四大类、八小类卦变成例的某一类或某两类之下，不能置者，只有中孚卦与小过卦两卦，是所谓“变例之卦”矣。

中孚卦四阳而二阴，但是，它既不可被视为四阳之卦而从大壮卦变来，也不可被视为二阴之卦而从遁卦变来。因为如从大壮卦而变，则需大壮卦三、四两爻之阳同时并进，而与五、上两爻之阴互易其位；如从遁卦而变，则需遁卦初、二两爻之阴同时并进，而与三、四两爻之阳互易其位。两种情形下，皆有违于“以两爻相易，主变之卦，动者止一爻”的卦变基本规则。

同样，小过卦四阴而二阳，但是，它既不可被视为四阴之卦而从观卦变来，也不可被视为二阳之卦而从临卦变来。因为如从观卦而变，则需观卦三、四两爻之阴同时并进，而与五、上两爻之阳互易其位；如从临卦而变，则需临卦初、二两爻之阳同时并进，而与三、四两爻之阴互易其位。两种情形下，亦皆有违于虞翻的上述卦变基本原则。

如此，中孚卦与小过卦当由何卦而变呢？在虞翻看来，仔细契合此两卦的经传，答案是不难找到的。

《中孚卦》注云：“讼四之初也。”《中孚卦》九二爻之辞有云“鸣鹤在阴”，虞翻认为，这给人们

探寻中孚卦之所自来提供了很好的启示。中孚卦就当由讼卦变来。讼卦四爻之阳与初爻之阴互易其位,中孚卦遂成。讼卦的二至四爻互体为离卦,离卦符示鹤之象,此离鹤之象又与讼卦的下卦坎连为一体,处在坎卦的阴爻中,“鸣鹤在阴”之象之意即当由此而来。

《小过卦》注云:“晋上之三。……有飞鸟之象,故知从晋来。”《小过卦》卦辞有云“飞鸟遗之音”,在虞翻看来,这给人们探寻小过卦之所自来,同样也提供了很好的启示。小过卦就当由晋卦变来。晋卦上爻之阳与三爻之阴互易其位,小过卦遂成。“飞鸟”之象,即由晋卦上卦之离而来,离卦符示飞鸟。

二、学理内蕴

综上所述,除了一些违例、变例之卦外,就总体而言,虞翻的确是在两汉宇宙论的时代哲学主潮下,以卦气说的视野,从消息卦着眼,探究诸杂卦之所自来的。

在虞翻看来,万物因阴阳交感而形成,复因阴阳消息而变化;而这种阴阳的交感、消息乃是一个往复循环的不间断的过程。基于这一基本事实,虞翻认为,以卦气说的视野,从阴阳消息的角度切入,来理解《周易》的六十四卦,并探究诸杂卦之所自来,那么,人们将不难发现,年复一年的十二个月阴阳二气的消息,有十二种基本情状,这十二种基本情状由十二消息卦表征并符示出。十二消息卦所表征并符示的,是十二个月各月阴阳消息的基本情状,亦即各月阴阳消息的常态情状:复卦表征并符示着仲冬十一月子一阳息而来消阴的阴阳消息之基本情状或常态情状,临卦表征并符示着季冬十二月丑二阳息而来消阴的阴阳消息之基本情状或常态情状,泰卦表征并符示着孟春正月寅三阳息而来消阴的阴阳消息之基本情状或常态情状,大壮卦表征并符示着仲春二月卯四阳息而来消阴的阴阳消息之基本情状或常态情状,夬卦表征并符示着季春三月辰五阳息而来消阴的阴阳消息之基本情状或常态情状,乾卦表征并符示着孟夏四月巳阳息而致彻然盛大、全部消去阴的阴阳消息之基本情状或常态情状,姤卦表征并符示着仲夏五月午阳盛已极而致一阴息而来消阳的阴阳消息之基本情状或常态情状,遁卦表征并符示着季夏六月未二阴息而来消阳的阴阳消息之基本情状或常态情状,否卦表征并符示着孟秋七月申三阴息而来消阳的阴阳消息之基本情状或常态情状,观卦表征并符示着仲秋八月酉四阴息而来消阳的阴阳消息之基本情状或常态情状,剥卦表征并符示着季秋九月戌五阴息而来消阳的阴阳消息之基本情状或常态情状,坤卦表征并符示着孟冬十月亥阴息而致彻然盛大、全部消去阳的阴阳消息之基本情状或常态情状。年复一年的十二个月各月阴阳二气的消息,除了上述由十二消息卦所表征并符示的十二种基本情状或常态情状之外,尚有其他更为复杂的变化情状。这些更为复杂的阴阳消息变化情状,就只能由十二消息卦之外的其他杂卦表征并符示出了。由十二消息卦之外的其他杂卦所表征并符示的十二个月各月阴阳消息的复杂变化情状,实际上是因由十二消息卦所表征并符示的十二个月各月阴阳消息的基本情状或常态情状发生变化后,所派生出来的,因此,杂卦当由消息卦变来。由复卦所变来的杂卦,表征并符示着仲冬十一月子阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状;由临卦所变来的杂卦,表征并符示着季冬十二月丑阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状;由泰卦所变来的杂卦,表征并符示着孟春正月寅阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状;由大壮卦所变来的杂卦,表征并符示着仲春二月卯阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状;由姤卦所变来的杂卦,表征并符示着仲夏五月午阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之

复杂情状；由遁卦所变来的杂卦，表征并符示着季夏六月未阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状；由否卦所变来的杂卦，表征并符示着孟秋七月申阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状；由观卦所变来的杂卦，表征并符示着仲秋八月酉阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状。

虞翻没有息卦之夬卦与消卦之剥卦生卦之例，因为如前所言，由息卦之夬卦所生之杂卦，与由消卦之姤卦所生之杂卦完全相同；由消卦之剥卦所生之杂卦，与由息卦之复卦所生之杂卦完全相同，所以，虞翻就未再另立夬卦与剥卦生卦之例。然而，学理的事实是，作为息卦的夬卦与作为消卦的剥卦，毕竟可以生杂卦，对此，虞翻无疑是了然于心的，只是由于上述的原因，他未再就此进行阐发而已。因此，顺着上述虞翻的卦变说理路，我们不难明了，夬卦应当生卦，而由它所生出的杂卦，虽然与由姤卦所生出的杂卦完全相同，但是，彼此所表征并符示的内容则完全不同，因为很显然，由夬卦所生出的杂卦，表征并符示的，是季春三月辰阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状，而由姤卦所生出完全相同的杂卦，其所表征并符示的，如前所言，则是仲夏五月午阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状；剥卦也应当生卦，而由它所生出的杂卦，虽然与由复卦所生出的杂卦完全相同，但是，彼此所表征并符示的内容，也完全不同，因为很显然，由剥卦所生出的杂卦，表征并符示的，是季秋九月戌阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状，而由复卦所生出的完全相同的杂卦，其所表征并符示的，如前所言，则是仲冬十一月子阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状。

顺着虞翻的卦变说理路，再进一步推开去，作为孟夏四月巳之息卦的乾卦，与作为孟冬十月亥之消卦的坤卦，也应有所生之卦。由此一乾卦所生之卦，表征并符示着孟夏四月巳阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状；由此一坤卦所生之卦，表征并符示着孟冬十月亥阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状。当然，此一乾卦所生之卦，是透过阳变阴而实现的；此一坤卦所生之卦，是透过阴变阳而实现的。

可见，在卦气说的学理氛围笼罩下的虞翻的卦变说，其所开示出的最为基本的学理意涵就是：年复一年的十二个月阴阳二气的消息，一则有其常态之表现，一则还有其复杂变化情态之表现，后者引发自前者之发生变化，前者由十二消息卦表征并符示出，后者由透过消息卦阴阳爻之一升一降、一往一来所形成的杂卦表征并符示出。在十二消息卦所表征的十二个月阴阳消息的基本情状或常态情状之外，虞翻又透过其卦变说，更进一步地将《周易》的卦画符号系列笼罩于阴阳消息说、卦气说的学理氛围之下，论显了更为复杂的阴阳消息情状，深化了阴阳消息说、深化了卦气说的学理内蕴，使得卦气说作为他所理解的《周易》思想终始一贯核心内容的观点，取得了又一有力之显证，并为《周易》、易学的“变易”之义，加上了新的注脚，增添了新的内涵。

尤有进者，立足于一种宏大的总体宇宙视野，将现实的社会人生关怀、人文关怀依托于对天人关系的理解及如何对待和处理天人关系，汉代儒门经学确立起了一种最为基本的学术理念，那就是，本天道以立人道、法天道以开人文。在此理念下，天道于人而言，具有了绝对优位的重要性。天道本身是形而上的，但它却只有透过具体事象才会现实地表现或展现出来。就此，在汉儒看来，天道首要地就具体表现或展现于年复一年阴阳的消长盈虚、万物的生长变化过程中，因此，要把握天道，就必须对阴阳消息、万物生化的每一个具体环节和细节，作出尽可能“细致入微”的了解。当然，由此汉人对于天道的把握，着眼的即主要是其形而下的具体表现

或展现,却缺乏对其本身进行一种真正高度哲学性的形而上的超越总体把握,这不能不影响他们思维所应达到的境界。魏晋之后的学者,尤其是宋代之后的学者,其高于汉儒之处,就在于逐步能够从形而上的真正哲学的高度,不仅把握天道形而下的具体表现或展现,而且更把握形而上的天道本身。对于虞翻的易学,自然也宜从这一角度理解。如果说在虞翻那里十二消息说论显了天道之常的具体表现或展现,那么“消息卦生杂卦”的卦变说则论显了天道之变的具体表现或展现。虞翻在“本天道以立人道、法天道以开人文”的汉儒基本学术理念下,实已在引导人们,不仅应从十二消息说中解读出作《易》圣人对于天道之常的把握,而且应从“消息卦生杂卦”的卦变说中解读出作《易》圣人对于天道之变的把握;不仅应把握天道之常的具体表现或展现,而且应把握天道之变的具体表现或展现;不仅应把握天道之常,而且应把握天道之变;惟有从天道的常与变两个方面的具体表现或体现中,人们才有望全面地契得天道本身之所是与所以是。

再者,如前所言,终极地说,天地宇宙间,阳气来自于天,阴气来自于地,天有阳气的无尽之藏,地有阴气的无尽之藏,年复一年十二个月阴阳二气的消息,实际上就是天之阳气与地之阴气的消息;相应地,十二消息卦所示的阴阳的消息,实际上就是乾阳与坤阴的消息,实际上就是往复循环的乾阳由一而息成、豁显六爻纯阳之本体(从仲冬十一月子至孟夏四月巳,历复卦、临卦、泰卦、大壮卦、夬卦),坤阴由一而息成、豁显六爻纯阴之本体(从仲夏五月午至孟冬十月亥,历姤卦、遁卦、否卦、观卦、剥卦)的过程。因此,究极而言,所谓“消息卦生杂卦”,实际上就是乾阳与坤阴生杂卦,实际上就是乾坤生杂卦。

此外,透过上述卦变思想,还展现出了虞翻如下非凡的学术视野和慧见,即解读一卦所表征并符示的内容,不能局限于此卦当下之所是,不能将自己的视野仅仅囿限于此卦当下之所是的范围内,还宜从事物流变的宏大视野上,以流变的视角,反溯回去,深究此卦之所自来,以便对此卦的过去、对此卦截至到当下的源流迁变情形,及由此所表征并符示出的内蕴,有一种较为全面的把握,进而更为真切地理解此卦当下之所是,及其所涵蕴的未来可能之动变抑或应然之动变,从而通贯此卦之过去、现在与未来,尽最大之可能令此卦通透地了然于心。当然,如前所揭,虞翻之能确立起上述非凡的学术视野,提出上述非凡的学术识见,从大的学术背景言之,主要是因两汉宇宙论的哲学主潮的影响。

而且,对于虞翻卦变说中的“违例”现象,对于虞翻卦变说中两说并存乃至三说并存、以致此处用此说、彼处用彼说、颇有无一定之规嫌疑的情形,我们也不宜过于苛责。因为虞翻之这样做,毕竟是与《周易》“变动不居”的根本学理精神密相契应的。假如一切皆合“成例”,这岂不是将会窒息《周易》的活精神?岂不是将会令活泼泼的《周易》学理精神变得不再亲切宜人,不再契合于流变不息的现实大宇宙和社会人生?而且,就易学本身的话语系统、学理脉络言之,虽说消息卦可以生杂卦,但是,杂卦彼此之间,岂不是也完全可以互变而相生?宇宙万有有其终极的共同始源,在此共同的始源之外,宇宙万有彼此之间,事实上也是可以互变而相生、互变而相通、从而互因的。尤有进者,宇宙万有间的这种互变而相生、互变而相通、互变而互因,是与它们拥有一个共同的终极始源并不矛盾的,因为究极言之,它们间之能如此,毕竟还是由它们那共同的终极始源造成的。同理,表征并符示着阴阳二气特定消息情状乃至特定物象与物象状态的诸杂卦,它们间的互变而相生,也是与它们之被乾阳坤阴消息所成的诸消息卦所变并不矛盾的,因为究极言之,它们间之能如此,毕竟还是由乾阳坤阴的消息,毕竟还是由乾阳坤阴消息所成的诸消息卦所造成的。终极地说,由于诸杂卦皆由乾阳与坤阴消息所成,皆由乾阳与坤阴消息所成的诸消息卦变来,故而,一杂卦之生另一杂卦,生另一杂卦的该杂卦,终极言之乃

有乾阳坤阴消息所成、乃有乾阳坤阴消息所成的相关消息卦变来,是以,此一生卦过程,仍可归结为消息卦生杂卦的过程。

进言之,我们对虞翻执守依经立注、注不破经的注经原则或理念而“违例”、而不固守“成例”的学术态度,同样也不宜过于苛责。理由除了以上所指出的以外,还有,在虞翻的心目中,《周易》经传乃是圣人所创作出的完善精妙而无丝毫瑕疵的宝典,唯有不固守成例,人们才有望打通其各个具体环节,进入其学术之殿堂,真切领悟并受用到其无尽的妙义与智慧。

(作者为山东大学哲学系教授)

彭氏与俞氏注《契》之比较研究

□ 林雪燕

—

东汉魏伯阳所著《周易参同契》(以下简称《参同契》),以其内外丹术而为后世奉为“丹法之祖”和“万古丹经王”,魏公本人亦被尊崇为“火龙真人”。但在汉末至南北朝时期,此书却一度沉寂,影响甚微,鲜为人知,其间虽偶有人为之作注,但皆失其本旨,“儒者不知神仙之事,多作阴阳注之,殊失其奥旨矣”。^①自隋唐以降,始为世人所重视。究其原由,盖因《参同契》所论,与当时时代盛行之养生术相背,“是非历藏法,内视有所思。履行步斗宿,六甲以日辰。阴道厌九一,浊乱弄元胞。食气鸣肠胃,吐正吸外邪。昼夜不卧寐,晦朔未尝休。身体日疲倦,恍惚状若痴。百脉鼎沸驰,不得清澄居。累土立坛宇,朝暮敬祭祠。鬼物见形象,梦寐感慨之。心欢意喜悦,自谓必延期。遂以天命死,腐露其形骸。举措辄有违,悖逆失枢机。诸述甚众多,千条有万余。前却违黄老,曲折戾九都。”^②对当时世人所崇尚之内思、禹步、房中、祭祀皆持批判态度;又因魏晋时期世人多重丹道之术层面,对丹道之道层面则不予关注。然丹道之术,终究不能验证长生成仙,致使人们对神仙信仰提出质疑,甚至面临信仰危机。为挽救危机,需要从理论高度论证服食成仙的可能性。《参同契》凭其完整的丹道体系,顺应了这一历史潮流,使其在尘封了数百年之后,最终为世人所“重新发现”,由此而成为道教中的一门显学,世人为之作注者也因此蔚然成风。《周易参同契古注集成》(上海古籍出版社)出版说明谓:《参同契》“历代注释者达四十余家”。据有关学者统计,目前尚存有二十四家,分别存于《道藏》、《续道藏》和《藏外道书》中。^③著名者有五代后蜀彭晓《周易参同契分章通真义》三卷、宋朱熹《周易参同契考异》一卷(化名邹訢)、宋陈显微《周易参同契解》三卷、宋储华谷《周易参同契注》三卷、元俞琰《周易参同契发挥》九卷等。由于《参同契》的主旨是以《易》的阴阳之道,参合黄老的自然之理,兼采内修外炼二方面以论修丹之事,加上《参同契》本身词意隐晦、古奥密微,所以对《参同契》之性质,则是见仁见智,各自为说。或谓之论内丹,或谓之论外丹,或谓之内外兼论,迄今未有定论。与此相应,对《参同契》之诠释,亦是“仁者见仁,智者见智”。要言之,唐五代前推阐《参同契》丹道以外丹为主流,之后则以内丹为主流。在所有《参同契》之注本中,彭晓、俞琰、朱熹的注本影响最大。然朱子注本,道门中人却多不以为然。故本文仅对彭氏与俞氏之注本进行比较研究,因时亦因人地挖掘两者注《参同契》之异同,从而从一个侧面把握《参同契》流系之易学与丹道理论的发展脉络。

二

遵循“三道由一”的精神解《参同契》，是彭氏与俞氏注《参同契》的第一个共同点。《参同契》云：“大《易》情性，各如其度；黄老用究，较而可御；炉火之事，真有所据；三道由一，俱出径路。”此一立论，奠定了后世《参同契》流系丹道理论的基本格局。以后凡是通过阐释《参同契》蕴义以构建自己思想体系者，莫不援引《周易》、《老子》以立说，彭氏、俞氏自然也不例外。

彭氏《周易参同契分章通真义》卷上说：“混沌中有真一之精，为天地之始，为万物之母。一气既形，二仪斯析，然后有乾坤焉、有阴阳焉、有三才五行焉、有万物众名焉。故配乾坤为天地之纪纲，运阴阳为造化之橐籥，是以乾坤立而阴阳行乎其中矣。魏公谓修金液还丹与造化同途，因托《易》象而论之。莫不首采天地真一混沌之气而为根基，继取乾坤精粹潜运之踪而为法象，循坎离《否泰》之数而立刑德，盗阴阳变化之机而成冬夏，阴生午后，阳发子初，动则起于阳九，静则循于阴六，乃修丹之大旨也。”^④彭氏在此进一步阐发了《参同契》“三道由一”之题旨，以《老子》自然之理、《周易》阴阳之道，与炼丹之事冶为一炉。同样的阐释亦见于俞氏《周易参同契发挥》一书中。俞氏谓：“盖金丹之母，不过先天一气而已，裂而为二，分而为三，散而为万，皆自此一气中来。”又谓：“盖丹法之生药与天地之生物相似，皆不过阴阳二气一施一化而玄黄相交尔。”^⑤在谈《易》理时以《老》为训，讲《老》时又援引《易》为证，但最终的落脚点却皆在丹道上。《易》、《老》作为传统经典，借助其思想理论以论作丹之意，一方面可以利用经典的权威性，进一步坚定人们的神仙信仰；另一方面还可以引导人们对形下的炼丹之术作出超越的形上炼丹之道的理解，或者说以《易》、《老》之抽象哲理去理解形下之炼丹之术。易道、黄老道、丹道的相互参证，正是彭氏与俞氏建构自己理论体系的立论依据。

彭氏与俞氏虽都是融合儒道于一身的人物，但是他们援引《易》、《老》注《参同契》的宗旨皆不在于“代圣人立言”不在于政治或伦理领域，而在于探索自然之理以阐明炼丹修持和操作法度，以此来验证神仙长生的信仰。

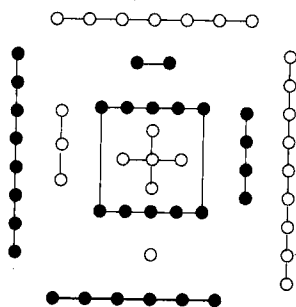
汉代是象数易学盛行的年代，成书于东汉的《参同契》，不可能不受时代思潮之影响。魏公既然援《易》以明丹道，采撷汉代象数易学的内容与形式也就是自然而然的事，加上他自己的改造和创新，一方面标志着道教易学的正式产生，另一方面亦奠定了道教易的基本面貌。因此，以后凡治道教易者，汉代象数易学都是不可回避的课题。”^⑥无论是五代后蜀的彭氏还是宋末元初的俞氏，其《参同契》注本中均蕴含着汉易象数学。

从形式上看，彭晓解《参同契》的分章定句之理是照《易》之数理安排的。作者在序中说到：“今乃分章定句，所贵道理相黏，合义正文，及冀药门附就。故以四篇统分三卷为九十章，以应阳九之数，名曰分章通真义。（中略）内有歌鼎器一篇，谓其词理钩连，字句零碎，分章不得，故独存焉，以应水一之数，喻丹道阴阳之数。”^⑦阳九和水一之数都是汉易象数学的重要概念，作者作此篇章结构安排很明显是受汉易象数之影响。俞氏在《周易参同契发挥·序》中虽没有说明自己分卷之依据，而且在《周易参同契释疑·序》中还指责彭氏这种分章结构，有“合而观之其辞错乱”、“佐佑真经”等论语，但就其自号“全阳子”，分《周易参同契发挥》为九卷，这其中是否也隐含着作者崇尚阳九之数的义蕴呢？

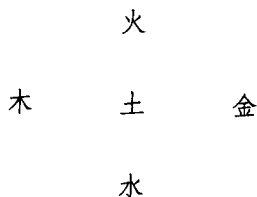
从内容上看，彭氏与俞氏采撷汉易象数学更是随手可能，对汉易之五行生成数、月相纳甲、十二消息卦的应用贯穿始终。

五行生成数早在先秦时期已有定论，即以一二三四五为生数、六七八九十为成数，并分别

配以水火木金土五行和北南东西中五方位。及至汉代,此种定论为世人所广泛采用,魏公自然也不例外。后世彭氏与俞氏皆援此说。如彭氏云:“‘九还七返,八归六居’者,谓金生数四成数九,火生数二成数七,木生数三成数八,水生数一成数六,土生数五成数十是也。”^⑧对五行生成数持积极的肯定态度。俞氏则对此加以改造和发挥,突出强调中央土五的特殊作用。俞氏云:“《易》曰‘天一地二,天三地四,天五地六,天七地八’,乃五行生成数也。(中略)盖五为土数,位居中央,合北方水一则成六,合南方火二则成七,合东方木三则成八,合西方金四则成九。九者,数之极也,天下之数至九而止。以九数言之,五居一二三四六七八九之中,实为中数也。数本无十,所谓土之成数十者,乃北方之一、南方之二、东方之三、西方之四,聚于中央,而成十也。故以中央之五,散于四方而成六、七、八、九,则水火木金皆赖土而成;若以四方之一、二、三、四,归于中央而成十,则水火木金皆返本还源而会于土中也。”^⑨把生数一二三四、成数六七八九皆看作是中五之散聚的结果。如果依此绘制一幅图(见图一),则五行生成数之次序方位与宋以来流行之“河图”是相一致的。

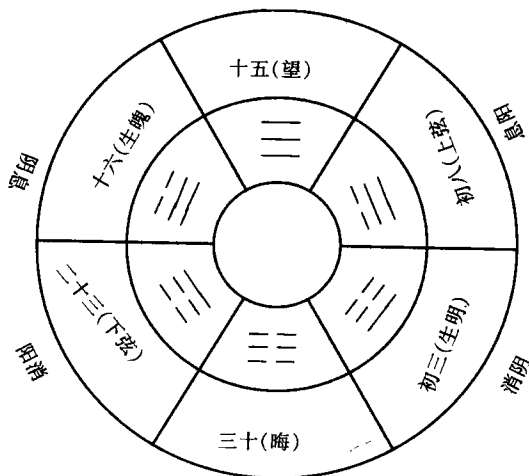


图一(左)



图一(右)

众所周知,《参同契》运用月相纳甲、十二辟卦分别表述一月之火候和一年之火候的运行规律。纳甲法为汉焦贛、京房之学,以八经卦配十天干,并与月亮晦朔弦望的周转规律相结合,即以初三生明为震☳纳庚,初八上弦为兑☱纳丁,十五月望为乾☰纳甲壬;十六生魄为巽☴纳辛,二十三下弦为艮☶纳丙,三十月晦为坤☷纳乙癸,从而表明一月中阴长阳消,阳长



图二

阴消的变化规律。(见图二)彭氏亦以此作为修炼还丹掌握时刻进退之启示。彭氏说:“月自三

日生形,至于八成上弦,阳数得半,喻鼎中金水各半也。至十五日圆满,出于东方”,“十六日以后,阳火初退,阴符始生……,二十三复如上弦同义金水各半也。坤乙三十日东北丧其朋者,阴符到此消尽阳火也。”^⑩俞氏同彭氏一样,亦运用月相纳甲譬喻炼丹进火退符之火候。如其谓:“学者但观月体之盈亏,反而求之吾身,则身中一阳生即三日月生之震象也,二阳长即八日月弦之兑象也,三阳满即十五日月圆之乾象也;一阴生即十六日月亏之巽象也,二阴长即二十三日月弦之艮象也,三阴足即三十日月没之坤象也。”^⑪具体地说:初三月生为震☳之象,表一阳始生,初进阳火;初八月弦为兑☱之象,表二阳过半,继进阳火;十五月圆为乾☰之象,表阳火已极,准备退符,此三卦体观“一”爻的增长,象征阳息阳消。十六月魄为巽☴之象,表阳极已过,一阴始生,始退阴符;二十三月弦为艮☶之象,表阴已过半,继退阴符;三十月没为坤☷之象,表阴已至极,准备进阳,此三卦体现“- -”爻的增长,象征阳消阴息。一月六节既尽,至下月初三,复生震☳卦,从而周而复始,循环往复。

十二消息卦是根据阴阳消长,从六十四别卦中挑出复☱、临☷、泰☶、大壮☳、夬☱、乾☰、姤☴、遁☶、否☷、观☶、剥☶、坤☷十二卦,代表一年十二月,复卦代表头年十一月,依此类推,至坤卦代表次年十月。前六卦阳息阴消,表进阳火;后六卦为阴息阳消,表退阴符。彭、俞对十二辟卦的采用,因与月相纳甲同为表掌握炼丹之时刻火候,故在这里不再赘述。

三

如前所述,外丹因有《参同契》丹道体系作为理论基础,在隋唐不仅没有衰微,而且得到广泛的发展。同时,因《参同契》的“重新发现”,其丹道理论也开始被应用于内修,内丹道由此也逐渐发展,至中晚唐已渐趋成熟。由于外丹终不能在现实生活中得到验证,因而受到来自社会各方面包括道教内部的批判,至唐五代开始了由外丹向内丹转化的进程,及至宋代,这一转化过程基本结束,内丹遂成为时代思潮之主旋律。同这一时代进程相适应,道教丹道著作也呈现出一定的历史阶段性。具体地说,唐五代的丹道著作内外丹兼宗,其中许多篇章既可从内丹讲,又可以从外丹讲;宋以后的丹道著作则以内丹为主,这种时代特征反映在彭俞身上,正体现了他们注《参同契》的最大差异——彭氏内外兼宗、俞氏独主内丹。

《参同契》云:“方圆径寸,混而相拘。(《周易参同契发挥》注本为混而相扶)先天地生,巍巍尊高。”彭氏以真铅为先天地生者,因此认为修丹应以此天地根为药基。其释道:“‘方圆径寸,混而相符’(疑为误笔,应为拘)者,谓金胎象混沌而制造,分上下、两弦、中宫,方圆径寸以安真汞,既两弦相合,固济绵密,使阴阳相符,纤微不漏,以养龙虎。(中略)真铅未有天地混沌之前,铅得一而相形,次则渐生天地阴阳五行万物众类,故铅是天地之父母,阴阳之本元。盖圣人采天地父母之根而为大药之基,聚阴阳纯粹之精而为还丹之质,殆非常物之造化也。则修丹之始,须以天地根为药根,以阴阳母为丹母,如不能于其间生天地阴阳者,即非金液还丹之道。”^⑫彭氏以真铅生天地阴阳五行万物,于是把真铅提高到生成本体的高度来论述。此解内外兼通,以外丹论,因铅是万物之父母,故欲炼丹须以真铅为药祖;以内丹论,因铅是阴阳之本元,故欲结丹须以铅为药基,贯彻的都是黄老“复归本元”的宗旨。俞氏以泥丸宫为先天地生者,突出强

调泥丸宫在内丹修炼中的重要地位。俞氏释道：“方圆径寸谓泥丸宫也。今人但谓心为方寸，殊不知人身三田其中皆虚一寸而气脉皆相通也。混而相扶谓头有九宫而泥丸居其中。（中略）先天地生谓泥丸一穴乃一身万窍之祖窍，此窍开则众窍齐开也。巍巍尊高谓泥丸宫在昆仑峰顶，乃元神所居之位，上应玄都，是万神会集之乡也^⑬。”三田泥丸是内丹修炼的重要术语，俞氏以泥丸宫为众窍之祖窍，乃元神所居之位，万神会集之乡，因此此穴窍开则万窍开，此穴窍闭则万窍闭，是内丹修炼能否成功的关键所在。仅此一例，我们便可清楚地看到彭俞注《参同契》之最大区别处。此类例子，还可列出许多，由于篇幅有限，在此就不再一一论述了。

彭、俞的丹道理论，虽都以《参同契》为宗，但后者生活于宋末元初，此时图书易学勃兴，在社会上产生了广泛的影响，故图书易学对俞氏深切把握内丹起了重大作用。为此他还专门写了《易外别传》，并自谓其《易外别传》“为之图，为之说，披阐《先天图》环中之极玄，证以《参同契》、《阴符》诸书，参以伊川、横渠诸儒之立论，所以发朱子之所未发，以推广邵子言外之意^⑭。”可见，是否受宋图书易学之洗礼，是彭俞注《参同契》的又一区别所在。仅从他们的著作体例来看：彭氏《周易参同契分章通真义》仅“明镜图”一幅，俞氏《周易参同契发挥》大小小图就达二十一幅，由此可见两者注《参同契》风格之悬殊。如果更进一步，从《周易参同契分章通真义》一书和《周易参同契发挥》一书本身内容来考察，则可发现前者甚少涉猎图书易学，后者则对此多有发挥。以“太极”一词为例，自陈抟作《先天太极图》、《无极图》后，“太极”一词遂为内丹诸学的重要术语。此术语在彭氏注本中出现尚少，且不是一个重要概念，然在俞氏之注本中。此“太极”概念之地位已显著提高，为俞氏以内丹解《参同契》不可或缺的术语。其《周易参同契发挥·序》谓：“神仙还丹之道，至简至易，如此○而已矣。此○者何，《易》之太极是也。太极动而生阳（动极而静，静而生阴），静极复动，一动一静，互为其根，此乃造化之妙，神之所为，道之自然者也。”^⑮日月为《易》，《易》之太极即宇宙之太极。宇宙有太极，人身亦有此太极。宇宙太极“浑沌鸿蒙”、“溟溟幸幸”，人身太极亦同此理，故炼丹之士在炼丹初始时，“必先闭塞其兑，澄心守默，使金汞同归于炉中，如日月合璧之时，隐藏其匡郭，沉沦于洞虚。”^⑯强调炼丹之始，须同太极之状，闭塞其兑，澄心守默，沉沦洞虚，使心神阴阳之气处于“浑沌鸿蒙”之状。以此证明太极之“溟溟幸幸”之状对于炼丹初始的深刻蕴义。

除图书易学外，宋以来的内丹诸学说和宋儒朱熹《周易本义》对俞氏注《周易参同契发挥》也产生一定的影响。在内丹诸学中，又以张伯端之《悟真篇》对其影响为最。《周易参同契发挥》一书引有内丹著作多部，有《悟真篇》、《翠虚篇》、《复命篇》、《还元篇》、《重阳全真集》、《谭长春水云集》、《丘长春鸣道集》、《入药镜》等，其中仅引述《悟真篇》一书就达二十次以上，可见《悟真篇》对其影响之深。至于朱子《周易本义》对俞氏道教易的影响，可引证西秦张菊存的话：“石涧俞先生于诸家《易》说无不披阅，独以朱子《本义》为主。”^⑰俞氏所著《易外别传》，引用朱子立论更达八则之多。《周易参同契发挥》与《易外别传》同为俞琰至元甲申即1284年所作，其易学思想是前后贯通，相互联系的，因此，朱子易学对《周易参同契发挥》一书之影响当不在《易外别传》之下。正由以上种种原因，造成了彭氏与俞氏注《参同契》风格之相异。

四

按通行的看法，彭晓的注本当为现存的最早注本，影响也最大。^⑱自宋以后的《参同契》注本，都不能摆脱彭注的影响，不管是赞成或反对彭注者，都要对彭晓的注解有所表示。如宋陈显微，在他的《周易参同契解》前后叙中皆对彭注有所议论。其前叙说：“《周易参同契》辞古意

深,人病难读,徐从事、张随、彭直一皆尝传注,今所见惟彭耳。然文义虽详而真机尚隐,近时俗解类以旁门附会视彭,盖舛贻误后学,不足观矣。”^{①⑨}后叙又说:“彭真一注本,仆曩得之,玩读无虑数过,而辞深义隐,邈不可窥。”“今越之公库板行,惟以彭晓笺义而为善本。”^{②⑩}俞琰对彭注亦多有诘难,其《周易参同契释疑·序》中更对彭氏之分章分卷表示不满:“其辞错乱,本不可以分章也。……彭公为之分章解义,诚可谓佐佑真经矣。然承误注释,或取断章。大义虽明,而古文阙裂。”并以为《补塞遗脱》一章应在《鼎器歌》后,而彭晓却将其置于《鼎器歌》前,“此倒置之失,实自彭公始也。”^{③⑪}以上种种,都从一个角度反映了彭注对后世影响之深远。

《周易参同契》本不分卷分章,至彭氏始为之分卷分章,这也是其后注家分卷分章的基础,后世注家所频频援引。原题为“无名氏”的《周易参同契注》三卷,将《参同契》分九十章,即与彭注本同。宋陈显微《周易参同契解》三卷,据《四库提要》考曰:“书中次第,悉依彭晓之本”。不仅在分章分卷上,而且在注本之内容上,彭晓“以乾坤为鼎器,以阴阳为堤防,以水火为化机,以五行为辅助,以真铅为药祖,以玄精为丹基,以离坎为夫妻,以天地为父母,互施八卦,驱役四时”同样为后世丹家所频繁引证。宋陈显微、储华谷等丹家皆依彭晓此精神注解《参同契》,前者的“象乾坤以为体,法日月以为用”,后者的“以乾坤为神宝,以日月为运用”均是彭注精神的继承和发展。

至于俞注对后世的影响,我们可以从其《周易参同契发挥》一书卷首部分略见一斑。卷首部分有“朝靖即秘书监兼尚书左右司”阮登炳序、张与材天师题辞和俞琰自序。俞琰自序落款为“至元甲申(1284年)四月十四日林屋山人全阳子俞琰玉吾自序”,此当为《周易参同契发挥》一书完稿时间,而张天师题辞的时间为“至大三年”即1310年,比1284年晚了三十多年。众所周知,天师在元代享有崇高的地位,天师的尊号须由朝廷任命,在《周易参同契发挥》一书问世三十多年后,由天师亲自为其题词,可见当时人们对它的重视,这本身就表明了俞注本之广泛影响。

俞注本对后世的影响,还表现在他援医入丹的举措上。把中医经络理论尤其是任督两脉引入内丹修炼,引起了后世医家对内丹术的重视,从而在一定程度上推动了祖国传统医学的发展。

(作者为厦门大学哲学系硕士生)

注释

①葛洪《神仙传序》。

②《道藏》20册第139页,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1996年版。

③见陈鼓应《道家文化研究》第11辑,生活·读书·新知三联书店1997年版。

④《道藏》20册第133页。

⑤《道藏》20册第197—198页。

⑥见陈鼓应主编《道家文化研究》第11辑,第276页。

⑦《道藏》20册第132页。

⑧《道藏》20册第148页。

⑨《道藏》20册第217页。

⑩《道藏》20册第136页。

⑪《道藏》20册第201页。

⑫《道藏》20册第139页。

⑬《道藏》20册第207页。

⑭《水中金诗》附言,《道藏》20册第321页。

⑮《道藏》20 册第 193 页。

⑯《道藏》20 册第 202 页。

⑰《周易集说·序》。

⑱托名“阴长生”的《周易参同契》注本是否为唐人所著,有待进一步考证。如是的话,此注当为最早注本。

⑲《道藏》20 册第 271 页。

⑳《道藏》20 册第 296 页。

㉑《道藏》20 册第 262 页。

略论《正易心法》的易学思想

□ 陈进国

—

在道教易学史上,《正易心法》占有相当重要的地位,但一直未引起学界重视。据《艺海珠尘》所载《正易心法》,旧题“麻衣道者纂,希夷先生受并消息”。宋《佛祖统记》卷四十三、四十四则述:“处士陈抟,受易于麻衣道者,得所述《正易心法》四十二章,理极天人,历诋先儒之失。抟始为之注。”有关该书的作者及其学术旨趣,历来颇有争议。宋时朱熹便疑其为戴师愈伪作,《朱文公文集》卷八十一《书麻衣心易后》则斥其辞“皆无理之妄谈”。受朱熹的儒家正统观念之影响,后世的王炎(宋)、陈振孙(宋)、郝敬(元)、惠栋(清)、胡渭(清)、姚际恒(清)等儒者都对之口诛笔伐。

但《宋史·太祖本纪》、《宋人轶事汇编》、《搜神秘览》、《混元仙派图》、《邵氏闻见录》、《贵耳集》、《湘山野录》及《洞微志》等则肯定麻衣道者著过《正易心法》,陈抟也曾师事麻衣道者。李潜(北宋)在认同该书为麻衣、陈抟之作的同时,颇是推崇其学术价值,称之“一滴真金,源流天造,前无古人,后无来者。翩然于羲皇心地驰骋,实物外真仙之书也。”^①张栻(南宋)亦然,道“其说独本于羲皇之画,推乾坤之自然,考卦脉之流动,论反对变复之际,深矣,其自得者欤。”^②宋陈显微的《周易参同契解》也多引该书,云其为麻衣、陈抟之作。今人李远国先生亦考证其确非伪书,系麻衣、陈抟之作。《正易心法》之“消息”,与宋代道士陈抟的《易龙图》、《先天图》、《观空篇》之思想一脉相承,并对其后学李挺之的卦变“反对”之学及邵雍的“先天心法”产生深刻的影响。”^③

《正易心法》之“正易”一语,出于《易纬·乾坤凿度》:“黄帝曰:观上古圣,驱炁元化,劈惜万业,徒得为懋训,究体译元,肇颐浚澳,作沐悬心,输薄不息,以启三光,上飞翕风雨,下突涪河沱,得元气,澄阴阳,正易大行万汇生。”郑玄注云:“天下万汇易于世,为事几变易不定,能成万汇者。”^④所谓“正易”,参《周易·乾凿度》文:“易者易也,变易也,不易也……易者以言其德也。通情无门,藏神无内……变易也者,其气也……不易也者其位也……故易者,天地之道也,乾坤之德,万物之宝。至哉易,一元以为元纪。”^⑤再较之《正易心法》“名易之义,非训变易,阴阳根本,有在于是。”可知其为蕴涵元气阴阳的虚无凝聚之本体,而非指流行变化之气易。

所谓“心法”,则是源于佛教的概念。在五位法(色法、心法、心所有法、心不相应行法和无为法)中,“心法”是指六识或八识之识体,即精神活动之根本主体,亦称“心王”,是相对于“心所有法”(或称心数、心所,系从“心王”而起的心理活动和精神现象)的,为“心所”所依。^⑥(如《阿

毗昙心论·行品》云：“若心有所起，是心必有俱，心数法等聚”、“心不孤起，有数（心数）相应”）《正易心法》之“心法”，虽与佛教“心法”有异，但其所强调的是通过“心”之自悟（辞外见意），使心与心之对象——“羲皇心地”中的卦画兆象产生同感。从书名可知，该书有将构成儒道之学源的《易》与佛教相糅合的倾向。

该书开篇即云：“正易者，正谓卦画，若今经文正文也。据周孔辞传亦是注脚。每章四句者，心法也。训于其下者，消息也。”就文体结构而言，《正易心法》乃是由“卦画”、“心法”、“消息”三个层次所构成的有机整体。所谓的“消息”无疑是从汉象数易学之“卦气说”（即以“十二消息卦”解释天地之阳息阴消、阴息阳消的循环往复的规则）引申而来的，它不过是借“心法”对“羲皇心地”更进一步探玄颐奥。“正易”、“心法”和“消息”三个概念，已透露出该书的主旨所在。简而言之，《正易心法》是以汉代象数易学作为理论基础，并吸纳了佛教的心性学说，力图从卦画本身来体悟蕴涵宇宙天地之本质的易理。

二

贯穿该书的一个重要的观点是，反对以文字言辞来肢解《易》理，强调以心体悟卦象，“辞外见意，方审易道”。

《正易心法》开宗明义：“羲皇易道，包括万象，须知落处，方有实用。”最后二章则道：“易道弥漫，九流可入，当知活法，要须自悟。世俗学解，浸渍旧闻，失其本始，易道浅狭。”首末两章相互呼应，揭橥了其论《易》的核心内涵，乃以“自悟”的“活法”来领悟易道。顺着上述理路，“心法”强调，六爻及六十四卦的设置，无非是以象征的手法来体现宇宙天地之阴阳运动的规则，因此要把握“合于自然”的易理，就不能为各类解卦之辞所迷误，而应注重对卦画的内在体悟。

陈抟在“消息”更集中论述了借“不言之教”解《易》的不二法门。如曰：“落处，谓知卦画实义所在，不盲颂古人语也……易道见于天地万物日用之间，能以此消息皆得赏用，方知羲皇画卦不作纸上工夫也。”（1章消息）“羲皇始画八卦，重为六十四，不立文字，使天下之人嘿观其象而已。”（3章消息）“不盲颂古人语”、“不作纸上工夫”、“不立文字”诸类说法，明显受到佛教及老庄之否定形态的思维方式的熏染。“消息”借助这种“遮诠法”，提出了在领悟“易道”或“自然之理”过程中如何超越言语文字的问题。如培根所强调的，语言文字所表述的常有可能是种“市场假象”，如拦路虎一样抗拒着理解力。“消息”秉承“心法”的意思，进一步批驳了人们对于周孔《易》说的盲从倾向：“上古卦画明，易道行。后世卦画不明，易道不传。圣人于是不得已而有辞。学者浅识，一著其辞便谓易止于是，而周孔遂自孤行，更不知有卦画微旨。”（4章消息）“苟惟束于辞训，则是犯法也，良由未得悟耳。果得悟焉，则辞外见意而纵横妙用，唯吾所欲，是为活法也。故曰：学易者当于羲皇心地中驰骋，无于周孔言语下拘变。”（41章消息）

这种敢不以先儒《易》说为权威的态度，无疑是《正易心法》被安上“历诋先儒之失”及“无理之妄谈”等恶名的因素之一。如郝敬道：“诋夫子《十翼》为一家言，离经叛道，莫此为甚。”⑦惠栋的火药味更浓：“以周孔为不足学而更向庖羲，甚矣！异端之为害也，不可以不辟。”“学者不鸣鼓而攻之，必非圣人之徒。”⑧彼番责难，与朱子心态一也，不过是门户之见罢了。《正易心法》的解经态度，实质与程朱理学之不滞于辞训、注重阐发义理的解经态度并不相悖。程颐说：“古之学者，先由经以识义理，盖始学时，尽是传授。后之学者，却先须识义理，方始看得经。如《易》，《系辞》所以解《易》，今人须看了《易》，方始看得《系辞》。”⑨朱子言及治《大学》时亦称：“圣人 not 令人悬空穷理，须要格物者，是要人就那上见得道理破，便实。只如《大学》一书，有正

经,有注解,有《惑问》,看来看去,不用《惑问》,只看注解便了;久之,又只看正经便了;又久之,自有一部《大学》在我胸中,而正经亦不用矣。”^⑩由上知之,程朱也罢,《正易心法》也罢,都是强调:理解本文的意义不能囿限于语词本身,最终还必须付诸个体心灵生活之意指。或者说,“言传”是为了“意会”,这并不存在任何对坟典的诋毁之意。所不同的是,程朱体现了分析的思辨的理悟路向,而《正易心法》则流露出一种超越后天之是非知见、契证先天之觉性的意识。其主张用“活法”来自悟易道,实质是搁置解析性的理悟方式而突出了超验性的证悟法门。

从符号解释学之视野论,《易》之卦画皆是抽象的人工符号。而符号的“能指”与“所指”在不同的“解释处境”(传统)下总是保持着“必要的张力”(不稳定指示),这促成了后世意义解释的多样性。符号之“所指”与“能指”的不断“歧异”,意味着符号之意义也在“生成”过程中,即在不断地“远离”其最初的兆象。但如果符号之原初“所指”与后来的“意义生成”过于歧离,则符号的象征功能实际已不复存在。《易》之卦画蕴藏着先人“究天人之际”的信息,并非靠描述世界之表象的文字所能深刻表现的。在“周孔言语下拘变”,不过是以一种抽象符号来注解另一种抽象符号罢,而主体依然没有“置心物中”。因此问题在于如何用“心”去洞察卦象符号背后的真正“隐喻”,以体悟宇宙“生生”之理。《正易心法》“作不言之教”,透出它对《易》之符号象征的深刻反思。但不可否认的是,《易》之卦画的原初意象,多少已体现于卦之爻辞等语言符号当中,《正易心法》未免有拘泥于物象而忽视卦爻辞的偏向,这使之聚敛着内在的张力。

三

《正易心法》之另一值得注意的思想是:“心法”和“消息”互为纲纬,建构了以“无”为本,以乾坤一元之理涵摄阴阳和天地二者的易学体系。

熊十力曾云:“《易》之乾元坤元实是一元,非有二元。坤之元,即乾之元也。”“‘易有太极’,太极即乾元也,非更有为乾元之所从出者名太极也。乾道,进进也,变动不居也,生生不息也,故谓之元。坤实非元,其体即乾也。”《易》理乃基于乾坤一元之理。^⑪《正易心法》基本沿袭了《易》的本体论。如“心法”一方面突出了乾坤体性乃天地自然的真体(“六十四卦,唯乾与坤,本之自然,是名真体。六子重卦,乾坤杂气,悉是假合,无有定实。”20/21章)乾坤之真体实归于一元之易理,乃阴阳变化的根本(“名易之义,非训变易,阴阳根本,有在于是。”40章);另一方面又强调了乾坤与阴阳的内在同一性(“奥乾与坤,即是阴阳圆融和粹,平气之名。至于六子,即是阴阳偏陂反侧,不平之名。”10/11章)。与“心法”论纲相应,“消息”则具体吸纳了《易纬·周易乾凿度》、《冲虚至德真经》(即《列子》)中“夫有形者生于无形,则天地安从生”的化生理论。

《冲》卷一云:“昔者圣人因阴阳以统天地。夫有形者生于无形,则天地安从生(四库本《周易乾凿度》文作“昔者圣人因阴阳,定消息,立乾坤,以统天地也。夫有形生于无形,乾坤安从生”)故曰:有太易,有太初,有太始,有太素。太易者,未见气也;太初者,气之始也;太始者,形之始也;太素者,质之始也。气形质具而未相离,故曰浑沦。浑沦者,言万物相浑沦而未相离也。视之不见,听之不闻,循之不得,故曰易也。易无形埒,易变而为一,一变而为七,七变而为九。九变者,究也(《凿》文为“九者气变之究也”);乃复变而为一。一者,形变之始也。清轻者上为天,浊重者下为地,冲和气者为人;故天地含精,万物化生(《凿》文在“重浊者下为地”下作“物有始、有壮、有究,故三画而成乾,乾坤相并俱生。物有阴阳,因而重之,故六画而成卦”)。”^⑫《凿》和《冲》建构了“太易”(未见气)—太初(气之始)—太始(形之始)—太素(质之始)—浑沦(易)—之先天的形上世界的结构模式,并从数的向度分辨了由“易———七———九———

(意象天地、乾坤、阴阳)”的后天的形下世界之逻辑生成。从宇宙论分析,“太易”即是不规定的纯粹的“无”。“气形质具而未离”的“浑沦”状态,表述的正是“无”在“化”前超乎经验的状态(即“始”),它是由“无”入“有”的最高临界点。而“一”即是太极、元气,是一种决定状态的“有”,它则是离“无”成“有”的最初的关节点。已成之天地、乾坤体性、阴阳是主体所能把握的实体化的“有”。从“无”入“有”的过程即是宇宙由超验的形上界下坠,并衍生经验之形下界的历时态。^⑬

“消息”几乎遵从《凿》、《冲》,但又有所侧重。其云:“易者大易也。大易未见气也。视之不见,听之不闻,循之不得,故曰易。易者,希微玄虚凝寂之称也。易变而为一,一变而为七,七变而为九,九复变而为一也。一者形变之始也。清轻者上为天,重浊者下为地,冲和气者中为人……谓之易者,知阴阳之根本有在于是也。此说本于《冲虚真经》,是为定论。学者盲然不悟,乃作变易之易,是即字言之,非宗旨之学也。唯扬雄为书拟之曰太玄,颇得之。道家亦以日月为古之易字,盖其本阴阳而言也。”(40章消息)又曰:“太初者气之始,是为乾;太始者形之始,是为坤,皆本之自然,无所假合也。故其卦画纯一不驳,倒正不变,是名真体。六子假乾坤以为体,重卦合八卦以为体。若分而散之,则六子重卦皆无体也。若今天地清明,阴阳不杂,则六子何在?六子不交,则品物何在?以是知人间万物悉是假合阴阳一气,但有虚幻,无有定实也。”(20/21章消息)上述宇宙化生模式,大抵可归纳为“大易(未见气,太玄,希微玄虚凝寂,无极)——(太极,乾坤一元,阴阳之纯气)——阴阳相错(不平之气,亦可称二)——人间万物(天地人,亦可称三)”。可见其几近于借鉴了老子之“道生一,一生二,二生三,三生万物”的化生图式。其解“大易”为“太玄”,强调了它虽为“有”(太极,物之理)之真体,却具本“无”的玄虚凝寂状态,这其实跟《系辞》的“易无体”、陈抟《观空篇》的“有者以无为本”及《无极图》“复归无极”等理念相契,并已合宋“由无极而太极”的流行说法。^⑭

所不同的是,《系辞》、《周易乾凿度》及郑玄注、《列子》等并未指斥实体性之“有”为虚幻,经验可知的“有”是蕴存着乾坤体性的实有。而“心法”和“消息”在承认形上界的“本无”状态及乾坤之真体(元)涵藏阴阳体性、创生人间万物的同时,却又认为“人间万物”是阴阳纯气假合的产物,故虚幻而无定实。这其实也否认了已“化”的万物“分有”自性或实体性的存有,而与佛教的缘起观有相契之处:人间万物虽“有”(色),却是“假有”(空)。《正易心法》突出宇宙论能统摄存有论(从无入有)的同时,又凸显了本体界同现象界歧离的一面,从而具有反本质的倾向。

四

在确立由“无”(大易)入“有”(太极)之衍生模式后,《正易心法》还从数字符号的向度对乾坤一元构建宇宙万有、创生万物进行逻辑地推阐。

32/33章云:“数成于三,重之则六,其退亦六,是为乾坤。凡物之数,有进有退,进以此数,退以此数。”其“消息”道:“夫气之数起于一,偶于二,成于三,无以加矣。重之则为六也。然三少阳也,六太阳也;三春也,六夏也。此乾之数也,是为进数。其退亦六。三少阴也,六太阴也;三秋也,六冬也。此坤之数也,是为退数……大抵物理其盛衰之数相半,方其盛也既以此数,及其衰也亦以此数。”推敲一下,此乃通过乾坤卦数的推衍,来象征天地生成演化之理。太极即是天地、阴阳未分圆融和粹之法象,其“气之数”为一;其中又包统天地阴阳已分辨之象,其“气之数”为二。当乾坤破体,“阴阳错行,天地大骇”(11章消息),也即少阴与纯阳或少阳与纯阴错杂时,便衍生日月雷风山泽等质料物。用卦象表征之,即是所谓的六经卦(六子);以易数言之,谓之“成于三”。而乾坤进退数皆为六,系指六十四重卦之各爻数为六,重卦则法象具体之人间

万物。一二三六各数的变化,其实就是乾坤之阴阳体性衍释的数理符号之象征,是物理所以盛衰之依据(“消息”称:“数之所以明理也。”)。《正易心法》借助抽象的数字符号来表征宇宙“生生”之理,无疑跟《系辞》的“太极生两仪”之偏于义理的分析图式颇有差异。

《正易心法》还特从“天地之数”与“大衍之数”来象征天地生成变化之理。

所谓“天地之数”,即是“五行之数”或“生成之数”、“刚柔之数”。一方面,“天地之数”乃由“气变(无形之天)”至“形变”(有形之天地人)之过程的数理呈现,这其中实蕴涵着阴阳进退、消息之理,五行之共生共成之规以及四时节气变化之则(参 37 章“消息”糅合汉易的“卦气”学说,并结合陈抟《易龙图》三变之“河图”数言生数与成数的合成)。而作为法象天地万物之“生生”过程的八卦乃至六十四卦,即是依天地之数理而推衍的(如 19/39 章消息就借鉴汉易八宫卦法,从八宫卦序的数理变化,揭示天地之阳消阴息、阳息阴消的过程)。另一方面,“天地之数”也是共时态的“天圆地方”(四方、四维、中央)之宇宙时空结构的数理模写:“凡丽于气者必圆,圆者径一而围三。天所以有三时者,以其气也;凡丽于形者必方,方者径一而围四。地所以有四方者,以其形也。天数三重之则六,地数五重之则十。何谓十?盖有四方则有中央,为五。有中央四方,则有四维,复之中央是为十也。”(34 章消息)气与形为时空之载体,“天地之数”明其生成之数也。天数与地数之合成也即是宇宙化生之理。

再者,“天地之数”是蕴涵并贯通天道(阴阳)、地道(刚柔)与人事(吉凶)之数,决非形下的经验之数,而具有形上的超验性质。如 38 章云:“卦位生数,运以成数,生成之数,感应之道。”其“消息”曰:“生数谓一二三四五,阴阳之位也,天道也;成数谓六七八九十,刚柔之德也,地道也。以刚柔成数而运于阴阳生数之上,然后天地交感,吉凶叶应而天下之事无能逃于其间矣。”“天地之数”既体现了天道与地道的内在的同一,又是人事之吉凶在经验层面上的显露。生数与成数的“和合”,法象的乃天地人三才的“和合”。

次论“大衍之数”。35 章云:“大衍七七,其一不用,凡得一数,理自不动。”其注称:“大衍之数五十,其用四十有九,挂一而不用。不用之义,学者徒知一为太极不动之数,而不知义实落处也。何则一者数之宗本也?凡物之理无所宗本,则乱。有宗本焉,则不当用,用则复乱矣……凡得一者,宗也,本也,主也,皆有不动之理。”大衍之数不用之“一”,表征的是万物之宗本,它如车轮之运辘,如器之柄,如无为之君主。既为物理之宗本,又何以不动?“消息”接而道:“八卦经画二十四,重之四十八。又每卦八变,六八四十八,则四十八者八卦数也。大衍之数五十者,半百一进数也。其用四十九者,体用之全数也。五十除一者,无一也,易无形埒是也。四十九有挂一也者,有一也,易变为一是也。一不用者,数之宗本也。可动也用四十八者,取八数变以占诸卦也。一变为七,七变为九,此之谓也。今筮者于五十数先填一于前,乃揲之以四十九;或先去其一,却于四十九数中除一而终合之,是二者皆全用四十九数,曾不知本卦之本数也,以致误填一于八卦数中,遂有五与九之失也。”作为占筮用的“大衍之数”实质法象宇宙生成之理。“大衍之数”不用之“一”,象征的是“无形埒”、“无形畔”的“易”,即上文之“大易”,即所谓的“无”、“无极”、“希微玄虚凝寂”,而“无”本无规定(如其喻君“无为”),故虽为宗主而不动不用,故文中称“无一”。而“四十九”亦是体用之全数,四十八为八卦数,是余数而非正数,为用数;所存之“一”喻指“易变”,概指阴阳之纯气、乾坤一元、真体,为体数,故文中称“有一”。因此,“大衍之数”其实统摄宇宙由“本无”(无一)入“本有”(有一)的化生原理。就宇宙论层面看,“无一”最为根本;然就存有层面而论,“有一”亦属核心。相对于形下界的有对有待而言,二者皆是无待无对。

至于“天地之数”与“大衍之数”的关系,《正易心法》似未涉及,但由上推知,在《正易心法》

特别是陈抟之“消息”处,“大衍之数”范畴偏于借“筮数”符号法象超验的形上界(本体界)下坠为经验之现象界的过程,而“天地之数”侧重对现象界的生成结构及其功能进行数的逻辑推衍。前者以四十八为八卦数,然八卦实皆含“天地之数”即阴阳之数,二者又有同一性。故23章“消息”称:“尝密探宣尼,述九卦,以‘履’为用九,‘谦’用十五,‘复’用二十四,皆《龙图》大衍定数。”(陈抟《易龙图》皆以天地阴阳之数论生成)盖“天地之数”,实存“大衍定数”尔。欲理解《正易心法》之数理,似不能执著于五十或五十五等具体可数之数,而应从符号象征的向度来理解其蕴藏的宇宙生成演化之理。

五

诚如学者们所言:“因为宋代的图书易学有一些难解之谜,谜底似乎都与道教有关,所以道教易学也就被视为一个重要的历史环节,越来越受到它应该受到的关注。”^⑮要解开宋代图书易学的难解之谜,扫除罩在陈抟的《易龙图》、《无极图》、《正易心法》这样重要的道教易学著作之上的误解无疑是必要的。以陈抟为代表的宋代道教学者融合儒释道及向心性之学发展的理路,正体现了宋代学术思潮的变迁趋势。其重自悟“心法”及象数符号的易学解释模式,不仅使道教与易学的交融更加紧密,而且深入地推动了宋代抽象思维水准的提高。

(作者为厦门大学历史系博士生)

注释

①《正易心法跋》,见吴省闾、泉之辑《艺海珠尘·木集·经部易类》,清嘉庆中彝堂藏版,第22页,下文引《正易心法》文章,皆见《艺》本。

②胡渭《易图明辨》卷十引,巴蜀书社1991年9月版,第253页。

③卿希泰、詹石窗二先生在《哲学研究》1988年11期刊《心法与〈易〉学》,曾论及《正易心法》的作者问题及其内丹修炼思想。而李远国先生在《社会科学研究》1984年第4期曾发表《〈正易心法〉考辨》文,主张《正易心法》为麻衣、陈抟之作,近李氏又在《道家文化研究》11辑刊《陈抟易学思想探微》,对《正易心法》与佛学之关系有所论述。

④《易纬》(包括《乾坤凿度》、《周易乾凿度》等篇及郑玄注),文渊阁《四库全书·经部四七·易类》,台湾商务印书馆影印本第53册,第828-829、866页。

⑤同上。

⑥参见方立天《佛教哲学》,中国人民大学出版社1991年版,第150-160页。

⑦《易图明辨》,第273页。

⑧惠栋《易汉学》卷八,文渊阁《四库全书·经部四六·易类》,台湾商务印书馆影印本第52册,第365-366页。

⑨《二程遗书》卷十五,上海古籍出版社1992年2月版,第127页。

⑩《朱子语类》卷十四,中华书局1994年3月版,第257页。

⑪参见《十力语要》卷一、卷四,中华书局1996年8月版,第9、362页。

⑫张湛《列子》注云:“此一章全是《周易乾凿度》也。”孙诒让曰:“此章与《周易乾凿度》文同。”《列子》成文晚于《周易乾凿度》,因《正易心法》云其说“本于《冲虚真经》”,故本文引《列子》文,参见杨伯峻撰《列子集释》卷一,中华书局1979年10月版,第5-9页。所引《凿》文,见《易纬》第868页。

⑬有关《易纬》之有无之辨,可参见丁四新《郑氏易义·本无论》,武汉大学1996年度硕士论文,未刊稿。

⑭郑玄注云:“太易,无也;太极,有也。太易从无人有,圣人知太易有理未形,故曰太易。”见《乾坤凿度》卷上注,引处同注④,第826页。

⑮陈鼓应主编:《道家文化研究》11辑《编者寄言》,上海三联书店1997年10月版,第1页。

评胡瑗的易学观及其影响

□ 唐 琳

胡瑗(公元993—1059年),字翼之,世人又称安定先生,北宋时泰州如皋人,曾是当时最有影响的经师和教育家。北宋是理学的初建时期。理学的产生与当时书院的发达密切相关,作为“宋初三先生”之一的胡瑗便在书院讲学。他一扫隋唐时期重词赋的学风,以经义和时务为教学重点,前者侧重于学习六经,后者主要研究致用之学。在经书中,胡瑗最重视阐发《春秋》和《周易》两书中的义理,其著作主要有《春秋要义》三十卷、《春秋口义》五卷、《周易口义》十卷、《中庸议》一卷、《资圣集》十五卷等。今流传下来的解易著作有《周易口义》十二卷,相传是其弟子倪天隐著述其师胡瑗之说而成书。胡瑗的易学思想,继承了王弼以义理解易的学风,但扬弃了王弼以无为本的思维方式。其解易的主要倾向,是通过对八卦及六十四卦所代表的物象的分析,探求其背后的义理,目的是阐发儒家的伦理道德。这条以析理为主导、义象相结合的思维路线,被后世理学家所继承;《周易口义》一书对卦爻辞文意的解读,亦成为北宋时理学家解易的直接思想资料。正因为如此,后人论及胡瑗的易学观,多持肯定的态度。程颐曾说:“读《易》当先观王弼、胡瑗、王安石三家。”^①《四库全书总目提要》云:“《朱子语类》亦称‘胡安定易分晓正当’,则是书在宋时固以义理说易之宗也。”胡瑗和宋明理学的开创者程颐之间,也颇有一段渊源。考伊川年谱,记载了程颐师从胡瑗一事,“皇佑中,游太学,海陵胡翼之先生方主教导,得先生所试,大惊,即延见,处以学职,意其时必从而受业焉。世知其从事濂溪,不知其讲易多本于翼之也。其说为前人所未及,今核以程传良然。”^②这表明胡瑗的易学思想对程氏易学的产生起过重要的影响。

一、天地为乾坤之象,乾坤为天地之用

胡瑗解易的基本特点,是从义理的角度出发,解释卦爻象和卦爻辞,同时又扬弃了玄学家忘象以求意的思维模式,从而明确提出了“天地为乾坤之象,乾坤为天地之用”的总纲领,表明他既反对脱离人事而言天道,又反对脱离天道而言人事。为此,他首先分析了乾坤两卦的命名。他说乾卦:

六爻皆阳,象天积诸阳气而成也。既象天,其不名天而名乾者,盖天者乾之形,乾者天之用。夫天之形,望之其色苍然,南极入地下三十六度,北极出地上三十六度,状如倚杵,此天之行也。言其用,则一昼夜之间凡行九十余万里。夫人之一呼一吸谓之一息,一息之

间天行已八十余里,人之一昼一夜有万三千六百息,是故一昼一夜而天行九十余万里,则天之健用可知。自古及今,未尝有毫厘之过,亦未尝有毫厘之不及。盖乾以至健至正而然也。故圣人于此垂教,欲使人法天之用而不法天之形,所以名乾而不名天也。且夫天之形,象人之体魄也;天之用,象人之精神也,使寒暑以成,日月以明,万物以生,此天之健用也。

关于坤卦,他解释说:“地者形之名,坤者地之用。地之形则至广至大而无疆畔,若其德则持载生育万物,大无不周,远无不及,是坤之德,亦合地形之无疆也。”

在这两段话中,胡瑗着重解释了乾坤两卦的命名问题。他认为,乾坤两卦,虽然取象于天地,但却不以天地为名。这是因为,“天地”二字,仅代表了天地的外在形态;“乾坤”二字,却反映了天地生成万物的功能效用。二者之中,最能反映天地本质的,不是天地外在的形态,而是天地藉至健至顺之德生成万物的功用。圣人在此强调的是天地的功能效用,而不是外在形态。“乾”取法于天体之刚健,“坤”取法于地体之柔顺。所以命名为乾坤,是圣人教导后人,要法天之用而不法天之形。这就类似于人类的精神和体魄。精神是比体魄更为根本的东西,因为它代表人的内在气质,体现出人的道德品质。他在解释乾卦象辞“天行健,君子以自强不息”时说:

天行健者,盖言天以至健而行,故一昼夜之间凡行九十余万里,而君子之人则当法之而健健不已以至为君为臣为父为子。小之一身,次之一国,大之天下,皆当法天之至健之德,强勉于己,夕思尽行,无有休息,则可以成天下之事也,而行天下之大道也。

以天道比拟人事,这是义理学派解释《周易》的一条基本思路。不过胡瑗在此更加强调,君子之人,应当勤修德业,积极进取,潜心事功,致力于天下之事业。由此可见,胡瑗把《周易》一书,看成是一门经世致用的学问,注重人事,反对脱离人事而讲天道。不过这只代表了胡瑗思想的一个层面。他解释系辞“天尊地卑,乾坤定矣”时说:

夫天是纯阳之气,积于上而为尊,地以积阴之气,居于下而为卑。刚阳居上而有尊高之象,柔阴居下而有卑下之分。二气始交,分为刚柔,是以交错以至生成万物,覆载万物,大无不包,细无不有其形状。故天地为乾坤之象,乾坤为天地之用。天地尊卑既分,则乾坤之位因而可以制定也。

乾坤两卦,是根据天地卑高之象而设。就天地而言,它们是乾坤之象;就乾坤而言,它们是天地之用。象和用的关系,从根本上讲,是一事之两方面,它们是统一的。“天地为乾坤之象,乾坤为天地之用”,实际上包含了两层意思:一是反对脱离人事而言天道;一是反对脱离天道而言人事。第一层意思表明,胡瑗坚持以义理解易的学风;第二层意思表明,他反对王弼等人以玄学观点解易。他在解释系辞“卑高以陈,贵贱位矣”时说:

卑者,谓地体卑下;高者,谓天体高上。夫天地卑高既定,则人事万物之情皆在其中。故六十四卦三百八十四爻各有贵贱高卑之位,是以君臣父子夫妇长幼者皆有其分位矣。

此是说,人事万物之情,是凭借天地卑高之象才得以呈现和展开。先有天地卑高之象,才有人事万物之情。所以,天地之象是人事之用的前提和基础,人事之用则是通过体认天地之象,进而阐发其义理并付诸于实践。所以象是比用更为根本的东西,既然如此,就不能离象而言用。

二、道者,自然之谓也

《周易》系辞上云:“在天成象,在地成形,变化见矣。”这是《周易》讲天地万物生成的一句话。胡瑗对此的理解是:

夫天以刚阳之气居于上而生物,地以阴柔之气在于下而承天。在于天者,则为日月星辰之象;在于地者,则为草木山川之形。是天地之道生成之理自然而然也。

胡瑗在此是从宇宙发生论的角度思考天地万物的形成,并将万物形成的根源看成是阴阳二气相互作用的结果。他认为,天地即是阴阳二气,二气细蕴变化,从而形成天地万物之象。因此,万物就其产生来讲,是气化的结果。而气化的过程,又是一个自然生成的过程。他在解释“乾以易知,坤以简能”时说:

夫乾之生物,本于一气,其道简略,不言而四时自行,不劳而万物自遂,是自然而然者也。坤以简能者,夫坤之生物,假天之气,其道亦简略,其用省默而已,不假烦劳,而物自生,不假施为,而物自遂,是自然而然者也。

此是说,阴阳之气的德行及其变化的作用,是自然而然,无心而成,不体现造物主的意志。胡瑗进而否定了在阴阳二气之上还有更高的主宰,把阴阳二气看成是万物产生的最后根据。他解释“形而上者谓之道”时说:

言天之道,始于无形而终于有形,皆由道之所生。道者,人可以为之法由而通之。谓之道,前乎天地则混于元气,散乎方隅则潜于象类。浩然而不局于器用,推于天下则无所不通,举而措之则曲尽其变。兹乃道之本也,然始于无形而终于有形也。

胡瑗认为,此形而上的道,贯穿于有形无形之中。道处于无形之时,是“前乎天地则混于元气”,虽然此时物象尚未产生,但道已作为元气而存在。因为有气而无象,所以是“形而上”。不过此形而上的道,最终会归于有形。因为道的功能就是生成和化育万物,所以必然会始于无形而终于有形。据此,他解释《周易》系辞“易有太极,是生两仪”时说:

大易之道,始于太极。太极者,是天地未判混元未分之时,故曰太极。言太极既分阴阳之气,轻而清者为天,重而浊者为地,是太极既分,遂生天地,谓之两仪。

胡瑗此说,是将太极理解为阴阳二气混而未分之元气,这是恢复了汉易中的太极元气说,继承了孔疏对太极的理解,同时又是对王弼以虚无实体解释太极的否定。

在此基础上,胡瑗进一步提出,八卦及六十四卦的产生,本于天地刚柔二体,是圣人效法阴阳二气的产物。他解释系辞“是故刚柔相摩八卦相荡”时说:

夫八卦之始,本于天地刚柔二体,法于阴阳。刚则为阳爻,柔则为阴爻,爻位相错杂,然后成八卦。推盈于天地之间,若十一月一阳生而推去一阴,五月一阴生而推去一阳,是八卦相推荡于天地之间,所以成于六十四卦也。

此是说,八卦及六十四卦的产生,是圣人有感于阴阳二气相互作用的过程,观象而设卦。他因此反对图书派以河图洛书解释八卦的成因。他诘问当时的图书派:“然按诸儒之说,以谓河图洛书出见于世,伏羲因得之而画成八卦,感上天之美应者也。且上古洪荒之世,典章法度未立,伏羲以圣人之才德居位,是以经纶天地,画成八卦,以为万世之法则。……若河图洛书未出见之时,伏羲亦当画为八卦以为后世之法。且河图洛书是天之大瑞,若果河图洛书已有八卦,则八卦不当言伏羲所画也。……且按下系曰:古者包羲氏之王天下,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。此八卦自是伏羲观天地取诸物而画成八卦也,又岂得谓伏羲感河图洛书而画八卦哉!”可见,如果按照图书派的解释,则不仅与《周易》系辞相抵触,更与圣人观象设卦,以仁道博爱施行于天下的品德相违背。因此,胡瑗认为,系辞中所讲的“河出图,洛出书,圣人则之”,当理解为:河图、洛书是自天而降的符瑞,表明处太平盛世之时,圣人亦当在此时以仁义施行于天下,使天下人皆得所乐。

三、变易之道,天人之理也

《周易口义》发题,开篇明义,对历史上易学家对“易”字的解释作出了纠正。按《易纬·乾凿度》的理解,《周易》中的“易”字,一名而含三义,即简易、不易和变易。这一观点,直接影响到后来的孔疏解易和玄学派的易学思想。这种对于“易”字的理解,胡瑗是持批评态度的。他认为《周易》中的“易”字,应该专取“变易之义”。“不易、简易之说,于圣人之经缪妄殆甚”。他解释说:

况圣人作易,为万世之大法,岂复有二三之义乎?按扬子曰:“阴不及则阳不生,乱不及则德不形。”又系辞曰:“易穷则变,变则通,通则久。”又云“生生之谓易”。是大易之作,专取变易之义。盖变易之道,天人之理也。

这段话讲了两层意思,一是《周易》一书,作为万世之大法,不会出现有二、三种解释的情况;二是《周易》作为大易之作,专取变易之义,是因为“变易之道,天人之理也”。不仅天要遵循阴阳变易的法则,人也同样要遵循事物变易的法则,所以变易的法则沟通天人之际的重要一环。正因为这样,胡瑗以义理解易的主要方法,就是通过描述天道变化之无常而言明人世之兴衰交替,警喻世人应当效法天道的变化而随时变易。胡瑗在《周易口义》发题中率先指明了这一点,是因为这是关系到对《周易》一书作整体理解的关键。他为此特别引用孔丘的话,“‘名不正则言不顺,言不顺则事不成’,是言凡兴作之事,先须正名,名正则事方可成。”所以,只有首先对“易”有了正确的理解,先正其名,才能以此为导向运用于治世。

“变易之道，天人之理也”，这一句蕴含了两层意思：第一，变易之道，虽然是天人之共理，在具体运用到自然界和人身时，情况有所不同。这是因为，自然界的更替，自然而然，不假营为，而人事的变易，要依靠圣人的裁制，需要圣人积极用世。所以胡瑗讲：“故天之变易，则归乎生成，而自为常道，若人事之变易，则固在上位者裁制之如何耳何。”圣人应当根据人事兴衰的变化法则，谨慎从事，以仁义化施天下。与这一观点相应，胡瑗对乾卦初九“潜龙勿用”一句作了新的解释：

今初九乃是建子之月，一阳始萌于黄钟之宫，虽生成之功未及于物，然已有生成万物之心矣。若君子未得位之时，虽道未泽于世，然已有泽天下之心矣。谓之潜龙者，言阳气未发见而在潜隐之地也。勿用者，圣人戒后世勿用此潜龙为德也。

按孔疏对“潜龙勿用”一句的解释，是此时“小人道盛，若其施用，则为小人所害，寡不敌众，弱不胜强，祸患斯及，故戒勿施用”。胡瑗不同意这种理解，他认为圣人所要戒备的，是不要以潜隐为德，而应积极参与用世，哪怕不得志于一时，也应当潜修德业，以备将来之用，这就是圣人的“隐其身，不隐其道”。

“变易之道，天人之理也”，反映了胡瑗不仅认识到变易法则的普遍性，而且意识到自然界和人类社会作为性质不同的两类事物，各自遵循不同的变易法则。在自然界是自然而然，在人类社会是积极有为。这是肯定不同种类的事物之间异中有同，同中有异，反映了胡瑗易学思想的辩证思维水平已有相当的高度。

第二，“变易之道，天人之理也”的另一层含义，是肯定变中有常。胡瑗解释系辞“动静有常，刚柔断矣”时说：

天地之道，生成万物，各有常度。动而有常，则为刚；静而有常，则为柔。动静既有常分，生成各有常理，则刚柔可以断矣。以人事言之，夫君以刚德居于上为动，臣以柔道居于下为静。君出其令而臣行之，臣纳其善而君听之。君臣动静既有常理，则刚柔之分可以断矣。若动而不常，则刚道不成，静而不常，则柔道不立。

此是说，阴阳二气是可以相互转化的，但阴阳二气的固有属性却是守常不变的。对于阳气来讲，刚就是常理，所以处尊而动；对于阴气来讲，柔就是常理，为卑而静。刚柔既是万物生成的常理，又是人事伦常的准则。以君臣之道为例，君行刚德为尊，臣行柔德为卑，君臣之间的等级次序是不可改变的，否则就有悖于常理。这反映了胡瑗在肯定事物变易的绝对性的同时，又承认在变易过程中，事物又有其质的稳定性。就人事而言，实质上是确保了封建伦常等级制度的合理性和永恒性。

四、正性制情

把对人性问题的思考和元善之气联系起来，这是胡瑗以易学思想解释人性论的独特视角。胡瑗解释系辞“成之者性也”时说：

性者，天所稟之性也。天地之性，寂然不动，不知其所以然而然者，天地之性也。然而

元善之气,受之于人,皆有善性,至明而不昏,至正而不邪,至公而不私。圣人得天地之全性,纯而不杂,刚而不暴。喜则与天下共喜,怒则与天下共怒,以仁爱天下之人,以义宜天下之物,继天下之善性以成就己之性,既成就己之性,又成就万物之性,既成就万物之性,则与天地之性可参矣。是能继天地之善者,人之性也。

在这段话中,胡瑗提到了有关“性”的三个不同概念:天地之性、善性、天地之全性。

首先,胡瑗认为,天地之性,并不是先验存在于天地之外的善性。天地之性,就其本来来讲,是指天地生成万物,不知其所以然而然的自然生成之道;就其生育繁荣万物的功用来讲,就是善性。

其次,人之善性,是元善之气聚于人而形成的道德本能,所以人性就其本来来讲,就是善性。胡瑗在此将人之善性与元善之气联系起来,这在我国思想史上关于人性问题的探讨中,是一种极为可贵的思想。以前的儒家学者在谈论人性为什么先天就是善性或者恶性时,只讲到“天赋人性”。孟子讲人性之善由乎“四端”,荀子讲人性之恶乃在于人类天生的贪欲,《易·系辞》则认为人性善乃继天道之善而成。胡瑗进一步推阐,天道之所以善,乃在于天有元善之气。此元善之气聚于人,则形成至善的人性。胡瑗在此将人之善性与元善之气相联系,尽管还不能科学地解释人性问题,但却摆脱了用天赋观念解释人性的先验性。这是他用《周易》原理解释人性问题的重要理论贡献。

最后,所谓天地之全性,则是对圣人之性的指代。圣人禀天地之善性,继天地而成就世间万物,所以与天地之性并立为三。不过胡瑗认为,圣人之性并不是圣人先天具有的善性,圣人之性也是后天学习的结果。他解释系辞“精义入神以致用也”时说:

夫人得天性之自然,禀五常之至正,然而有服君子之事者,有服小人之事者,何也?盖曰:操心积虑,学而致诸善,不学而致诸不善也。

此是说,人性就其本质而言,是先天的善性。然而在现实生活中,却表现出不同的等级,有得“天性之全”的圣人,有得“天性之偏”的贤人,还有得“天性之少者”的百姓。原因是惟有圣人注重后天的学习和思考,所以才能保持先天固有的善性。小人因为不学习不思考,则使天生的善性流失于恶。这说明胡瑗把现实生活中人性的善恶归结为后天的努力,不赞成人性的等级划分是先天确定的,反映了胡瑗作为北宋著名的教育家,非常注重学习的功能以及认为学习可改变人性的思想。

关于“情”,胡瑗认为,圣人同常人一样,也有情,但圣人却能使其情不流于恶,这是因为圣人能以正性制情。他在解释“乾”卦文言时说:

然则圣人之情固有也。所以不为之邪者,但能以正性制之耳,不私于己而与天下同也。圣人莫不有喜之情,若夫举贤赏善兴利于天下,是与天下同其喜也;圣人莫不有怒之情,若夫大奸大恶反道败德者从而诛之,是与天下同其怒也;圣人莫不有哀之情,若夫鳏寡孤独则拯恤之,凶荒札厉则赈贷之,是与天下同其哀也;圣人莫不有乐之情,若夫人情欲寿则生而不伤,人情欲安则扶而不危,若此之类,是与天下同其乐也。是皆圣人有其情则制之以正性,故发于外则为中和之教,而天下得其利也。

此是说,圣人并非没有情感,圣人也有与生俱来的喜、怒、哀、乐之情,但圣人能以至善的人性支配情感,不用私心,抛弃杂念,而与天下人同喜同乐。所以即使有情,也是善情。并且胡瑗认为,对于圣人来讲,圣人之情不仅不是负担,而且是圣人参与天地化育的必要条件。他在解释系辞“唯深也故能通天下之志”时说:

夫人之深,未有其理,未有其形,而又天下之心亿兆其心,而圣人以己之心可见天下之心,以己之志可见天下之志,何则?夫人情莫不欲饱暖而恶其饥寒;人情莫不欲寿考而恶其短折;人情莫不欲富贵而恶其贫贱;人情莫不欲安平而恶其劳苦。是故圣人以己之心推天下之心亿兆之众,深情厚貌皆可见矣。虽亿兆之心至多而难见,而圣人但以一己之心,一身之劳逸,虽未见其理,未显其形,则天下之心自然而见矣。

此是说,圣人正是通过自己的情感爱好而推测天下人的情感爱好,从而与天下百姓沟通。所以情感是沟通圣人与百姓之间的桥梁。对于圣人来讲,情感是不可或缺的条件。

五、结 语

胡瑗作为宋初闻名一时的易学家,在宋明理学的发展史上无疑居有重要一席。以后的理学家在他的易学思想基础上,或继承,或扬弃,发展了更为精致的理学本体论。以下仅就胡瑗与理学开创者程颐的易学思想作一比较,以探讨其易学思想的传承。

首先,程颐继承了胡瑗以义理解易的风格,两人都反对当时的象数之学。他们在吸取王弼派以义理解易的学风的同时,又都坚持以儒家学说,特别是《四书》中的观点解释《周易》经传。

纵观胡瑗《周易口义》一文,其重点在于解说卦爻辞的文意,并以阴阳二气解释易理,反对王弼玄学派以虚无观点解释太极。胡瑗把《周易》一书看成是讲人事兴衰,社会治乱的学问,反对脱离人事而讲天道,所以张南轩评论胡瑗解易“不论互体”,“于象数扫除尽略”。^③

程颐曾教人读易当先观王弼、胡瑗、王安石三家解易著作,表明他继承了胡瑗的解易风格,属义理学派。他虽然教人读王弼的《周易注》,却并不赞成王弼以老庄观点解说易理。他评论王弼派易学说:“自孔子赞易之后,更无人会读易。先儒不见于书者,有则不可知,见于书者皆未尽。如王辅嗣、韩康伯,只以老庄解之,是何道理。”^④程颐又说:“王弼注易元不见道,但都以老庄之意解说而已。”^⑤

程颐也尖锐地批评了当时流行的象数之学。程颐评论图书学派说:“圣人之道,如河图洛书,其始止于画上便出义。后之人既重卦,又系辞求之,未必得其理。”^⑥又说:“圣人见河图洛书而画八卦。然何必图书,只看此兔,亦可作八卦,数便从中可起,古圣人只取神物之至著者耳,只如树木,亦可见数。”^⑦此是说,任何事物中,都存在阴阳之象和阴阳之数,无河图洛书,照样可以画八卦。这一看法与胡瑗反对用河图洛书解释八卦成因的观点是一脉相承的。

其次,程颐在具体解说《周易》卦爻辞时,直接从《周易口义》一文中汲取思想资料。表现为他不仅沿用胡瑗对某些卦爻辞句意义的解释,而且对于卦爻辞的文句编排、文字编写,也沿用胡瑗的理解。

对观卦系辞“盥而不荐,有孚颙若”一句的理解,程颐说:“予闻之胡冀之先生曰:‘君子居上,为天下之表仪,必极其庄严,则下仰观而化也。故为天下之观,当如宗庙之祭,始盥之时,不可如既荐之后,则下民尽其至诚,颙然瞻仰之矣。’”^⑧程颐在此沿用胡瑗的解释,认为圣人在

上,其观御天下,必当如始盥之时,以尽至诚之心,这样才能被天下人所观仰。不可在行荐之时,礼数繁多,人心懈怠。

对渐卦上九“鸿渐于陆,其羽可用为仪,吉”(“陆”字古文写为“陸”字),胡瑗认为,按照渐卦爻辞而进行推断,“初则渐于干,二则渐于磐,三则渐于陆,四则渐于木,五则渐于陵”,那么上九爻辞不可能又是“鸿渐于陆”,最大的可能就是将“逵”字误写为“陆”字,他讲“逵者,云路也。言鸿之飞高至于云路”。胡瑗把这看成是因为典籍传文字体相类而造成的错误。程颐亦讲:“安定胡公以陆为逵。逵,云路也,谓虚空之中。”^⑨这是沿用了胡瑗的解释。

对大畜上九“何天之衢,亨”一句的理解,程颐讲:“予闻之胡先生曰:‘天之衢亨,误加何字。’”^⑩两人均认为“何”字多余,造成理解上的不通。

对夬卦九三“壮于夬,有凶。君子夬夬,独行遇雨,若濡,有愠,无咎”一句,胡瑗和程颐都认为爻辞的编排次序不对。胡瑗认为,正确的次序应该是“壮于夬,有凶,独行遇雨,若濡有愠,君子夬夬,无咎”。程颐认为,应该是“壮于夬,有凶,独行遇雨,君子夬夬,若濡有愠,无咎”。^⑪虽然两人对“若濡有愠”一句的理解有出入,从而造成前后编排次序不同,但他们都认为夬卦九三爻辞文句的编排次序错误,而程颐的这一认识是得自胡瑗的启发。

最后,胡瑗寓理于象,寓理于气,理、气、象三者相结合的思想,也对程颐产生重要影响。胡瑗提出的“天地为乾坤之象,乾坤为天地之用”的命题,将天道和天道结合起来,既反对脱离人事而言天道,又反对脱离天道而言人事。“天地之道,生成之理,自然而然也”,又肯定八卦之象的产生是圣人效法阴阳二气的结果。在胡瑗这一思想的推动下,从程颐开始的理学家,在谈论理或天理时,从未偏废过气和象。程颐关于理象关系的命题“体用一源,显微无间”,是指理和象乃统一体的两方面,未成形时是理,成形时是象;就其隐藏在事物内部则为理,显露于外则为象,就它们的产生来讲,体用不应分先后。关于理和气,程颐提出了“离了阴阳更无道,所以阴阳者是道也”的命题,就是说阴阳二气虽然不是道,但道却不能脱离阴阳二气而存在,二者只是形而上和形而下的不同。不过程颐作为理学家,是从理的高度认识理、气、象三者之间关系的,所以他认为理是本,气和象是末。胡瑗虽然注重以义理解易,但并没有把理提升到本体的高度进行理解,所以他的活动被认为是“开伊洛之先”,并不是说在他这里已建立起一套完备的理学理论。

(作者为武汉大学人文学院博士生)

注释

①《二程全书·遗书》十九。

②《四库全书总目提要》。

③《宋元学案·安定学案》。

④《二程全书·外书》。

⑤《二程全书·遗书》一。

⑥《二程全书·遗书》十五。

⑦同上。

⑧《程氏易传》。

⑨同上。

⑩同上。

⑪同上。

先天易的理象思想初探

□ 王国忠

前言

近年来，关于邵雍的研究似乎有日渐兴盛的趋势。诚然，邵雍身为北宋五子之一，其易学在中华易学史上有重要的地位，邵雍的诗文又极为安适洒脱，被人推崇备至其实并不奇怪。但自宋代以来，以邵雍为研究主题的著作并不多见，这一方面是由于历代的学术风气使然，另一方面邵雍易学本身的艰深跟晦隐也是个原因。因此，这些年来学界生起研究邵雍的一股风潮，不免让人感到十分特殊了！

邵雍学术上的成就主要在于易学与诗文，这从他的代表作《皇极经世》与《伊川击壤集》可以看得出来，今日研究邵雍的人也多从这两部书下手。但是，由于邵雍的诗中有易、易中有诗，想单从二者之一去理解他的思想全貌，恐怕并不容易。单就邵雍易学的论述主题来看，有形上形下之论，有先天后天之卦，有易图易理之析，有易数音律之辩，如何将这些看似分殊杂乱的主题安置为一首尾相贯的思想体系，并且说明其内在的因果关系，这在邵雍研究是一个很具挑战性的问题。

大略地说，邵雍易学体系的构成可以表述如下：

1. 以太极及其神用作为宇宙万物的初始源起，由此确立形下世界的形上根据，这是从本体的角度来看；
2. 以奇偶十数分列天地的体用、自然，以此象征并且代表道、天、地、人的流行万化；再从阴阳二爻开始，用加一倍法循序渐进地建构出先天八卦圆方图和先天六十四卦圆方图，以作为其易数显现并且驰骋其中的具象图场，这是从建构宇宙发生过程的角度来看。

自然，这些叙述是过于简要的，以第二点中提及的先天圆方图来说，就还有其内在轨则可以进一步深究，而如何将易数与律数分布到先天圆方图中，也有一定的困难在，这些笔者将在本文中试图做一初步的探讨。

不管是太极神用还是奇偶十数，其实际施行的场域都在先天图上，因此，对先天图的研究乃是理解邵雍易学的一大关键，邵雍说：“图虽无文，吾终日言，而未尝离乎是，盖天地

万物之理理尽在其中矣”^①。即为此意。以下即论先天图及其原理。

一、“先天”之意

“先天”一词最早出于乾卦《文言》：“夫大人者……先天而天弗违，后天而奉天时。”这是说，大人的所作所为合乎天道，天道又先于、优于自然之天，所以自然之天无法违背大人的作为；但从现实宇宙的角度看，所有人的作为跟举动都是在时空背景下执行的，所以大人又必须后于并且依奉自然的天时来行事。^②因此，先天、后天只是观察的角度不同，大人的言行既是先天，又是后天。

到了邵雍，他对先天一词有较为细致的说明，并且将之应用在他的易学上：

1. 原始本然、不可述说的为先天，人为造做、私意推演的为后天。邵雍在《先天吟》一诗中说：“先天事业有谁为？为者如何告知谁？”又说：“若问先天一事无，后天方要着功夫。”^③可见先天本不可说，本不可为。

2. 伏羲之易为易之本、易之心、先天之学，文王之易为易之用、易之迹、后天之学。邵雍说：“天地定位一节，明伏羲八卦也。”“起震终艮一节，明文王八卦也。”“乾坤纵而六子横，易之本也；震兑横而六卦纵，易之用也。”“先天之学，心也；后天之学，迹也。”^④

3. 尧之前为先天，之后为后天。邵雍说：“尧之前，先天也，尧之后，后天也。”^⑤在《皇极经世》中，尧即位于第六会第一百八十运第二千一百五十六世的甲辰年，舜则在尧之后继位，尧、舜二位君主乃是儒家政治理想中的圣人，虽然其在位年间今日已不可考，但邵雍根据儒家思想的要求、当时的传说、以及他的易学体系的推测，将尧舜的在位年代定在元会运世纪年法中第六会的最后一运。根据黄粤洲对邵雍易学的研究，第六会最后一运的值卦乃是乾卦，^⑥代表了中华文化发展的最高顶点。^⑦

4. 心为先天。邵雍说：“先天之学，心法也。故图皆自中起，万化万事生乎心也。”^⑧由此可见，邵雍将先天之学归结于心。但这“心”是指什么？是天地之心还是人心？朱伯崑先生认为邵雍指的心是人心，虽然邵雍确实说过“天地之心”是“生万物之本”，但这是跟“天地之情”一起并论的，在《象传》中，“天地之情”一语一再地出现，因此邵雍所提的天地之心应是为了解释复卦《象传》中的“复，其见天地之心乎！”这样看来，邵雍的先天说是有唯心论的色彩的。^⑨当然，邵雍眼中的宇宙基本上以气为其根本，^⑩这是必须加以说明的。

5. 先天得以长久，后天有时而疲。邵雍说：“先天天弗违，后天奉天时，弗违无时亏，奉时有时疲。”^⑪所以，先天优于后天。

综合以上所说，先天是原始的、本然的、不可述说的，因此只能勉强地说，在邵雍看来，这是伏羲之易，是易之本、易之心；落实到人世中土，由于尧舜时的文明是中华文化的成形与极盛时期，先天既然不可为、不可说，自然要以尧之前的三皇时代为先天，尧之后的文明进展为后天。最后，先天的根源在于人心，这一方面可以解作世界的生成根源于人心，另一方面也可以解作人心先验地预设并且拥有关于这个世界的法则，这些正是先天得以长久而不疲的原因之一。邵雍将这些法则表现于先天图上。

二、先天图

(一) 先天图之名

邵雍本人称他阐发的易图为先天图，关于先天之意，前文已经略为述说，先天图的目的，就是要表现先天易学中合乎天道、原始、本然、且不可述说的特性，他说：“先天图中，环中也。”^⑫《庄子·齐物论》说：“枢始得其环中，以应无穷。”《易传·系辞》说：“圣人立象以尽意。”邵雍的先天图一方面作为一种图象，以效法圣人之立象尽意；另一方面则是环中，有取于庄子“以应无穷”的意思，可见邵雍对他所阐发的先天图自许甚高。

邵雍之后，有些学者反对用“先天”一词来说邵雍的易学，如来知德说：

先儒不知对待流行，而倡为先天后天之说，……譬如天之与地，对待也；二气交感，生成万物者，流行也，天地岂先后哉！^⑬

这是说，这个世界同时存在着天地对待与交感流行两种关系，二者一时并存，没有先后可言，因此，邵雍以先天一词来说易有其不当之处。但是来氏却忽略了，邵雍的“先天”一词原本就有多种意义：形上的优先、认识上的先验与历史上的序先。我们若把第一节重新整理，就可以得出以下论先天的三种意义：

1. 形上的优先

先天是原始的、本然的、不可述说的，因此只能勉强地说。在这里，先天指的是太极，邵雍在《伊川击壤集》所说的“若问先天一事无”即他在《皇极经世》中说的“道为太极”与“太极不动生二”，道与太极为形而上者，因此先天在形上之理来说是长久不疲的。

2. 认识上的先验

这是针对邵雍所说的先天学是“心法”以及“万化万事生乎心”，朱伯崑先生的解释是“变化的程序和法则基于人心”，^⑭因此是唯心论，但我们若从另一个角度来看，先天似乎也可以解释成先验论，因为人心中变化的程序和法则可以解为类似康德先验哲学中感性、悟性的时空框架与十二范畴说（先天圆图象天之运行，为时间；先天方图象地之生化，为空间），因此先天在某种程度上可以是先验的。

3. 历史上的序先

邵雍以尧之前（伏羲时代）为先天，尧之时为乾，尧之后为后天。因为从《尚书》来看，尧是儒家，但从《庄子》来看，尧又具有道家色彩，颇能调和自然与人文，所以是先后天的分界。邵雍说的“若论先天一事无，后天方要着功夫”可以解为：尧之前无事，尧之后则着了功夫，因此先天从历史上来看是序先的。

来氏没能察觉到以上邵雍先天说中的形上义与认识义，所以产生了对邵雍学说的误解。其次，先天图表面上看来是对待，其实也具备有交感流行之用，这些本文将在第三节、第四

两节（先天圆图、先天方图）探讨。邵雍以先天一词来说易其实是没有问题的。

（二）先天图原理

加一倍法

《系辞》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”这就是先天图之所以构成的原理，邵雍解释说：

太极既分，两仪立矣；阳下交于阴，阴上交于阳，四象生矣；阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚，而在地之四象。于是八卦成矣。八卦相错然后万物生焉，是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，故曰：分阴分阳，迭用柔刚，易六位而成章也。^⑮

简言之，太极可以分为阴阳二爻（两仪、二气），阴阳二爻之上再分别加上阴阳二爻，于是形成四象，四象之上再同样分别加上阴阳二爻，如此就形成八卦了！再以相同的方式继续进行下去，则可以推衍出十六、三十二等位，接着就是一般所熟知的六十四卦。这种“一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四”的方法，程颢称之为“加一倍法”，^⑯用今天的用语来说，这种加一倍法就是2的n次乘方的运用（n为 ≥ 0 的整数）。因此，可以再从六十四推出一百二十八、二百五十六、五百一十二等数，甚至推之以至于无穷，朱熹说：“引而申之，盖未知其所终极也。”^⑰即为此意。与先天图的构成相同，邵雍元会运世的纪年法同样是根据这个原理，只是将引而申之的基本单位从爻转换为卦，正所谓一理通，百理明，研究邵雍的易学尤其如此。

由于邵雍的这种加一倍推法既有简单的算法和结构（一阴一阳），又能推之于无穷，颇为合乎《中庸》“放之则弥六合，卷之则退藏于密”的特性，因此得到了许多人的赞赏，如朱熹说：

但才有两，则便有四；才有四，则便有八；又从而再倍之，便是十六。盖自其无朕之中而无穷之数已具，不待安排而其势有不容已者。^⑱

《系辞》说：“一阴一阳之谓道。”先天图就是从这一阴一阳而建构出来的，其原理大概如此。

今天一般流传的先天图可大分为五种：先天八卦次序图、先天八卦方位图、先天六十四卦次序图、先天六十四卦圆图、先天六十四卦方图。详述其构成的过程则是：最先出现先天八卦次序图，这是以太极生两仪、阴阳各分立的方式而加一倍地形成的；其次，依《系辞》“天地定位、山泽通气、雷风相薄、水火相射，八卦相错”^⑲的提示，并且遵循老子“吉事尚左，凶事尚右”的看法，再观察先天八卦阴阳升降的趋势，将先天八卦次序图由横列转为圆环，如此便成了先天八卦方位图；再次，将先天八卦次序图依加一倍法继续发展下去，八生十六，十六生三十二，三十二生六十四，便成了先天六十四卦次序图，此图右起乾卦，左收坤卦，和先天八卦次序图一致，因此可以参酌先天八卦方位图，用同样的理由跟方式将这横列的六十四卦分布为圆图，如此便形成了先天六十四卦圆图；再回到先天六十四卦次序图，

将之分为八宫，以乾宫为始在下，坤宫为末在上，依先天八卦乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤的次序将之层层重叠，由下而上，如此又形成先天六十四卦方图了！先天五图的建构过程大致如此，可见先天五图原本只是一图（先天八卦次序图），而这一图又是由兼具数、理性质的加一倍法推演而来的。

郭彧先生认为，先天方图确实由加一倍法而来，但先天圆图却不是，因为若是主张先天圆图由加一倍法而来，会产生先天卦序上难以解释的问题：为何先天圆图由午位中分而下的卦序顺逆正好相反？^②但笔者认为，若我们能注意上段所引的《系辞》、《老子》原文以及先天卦序阴阳消长的原理，则郭先生的质疑将会迎刃而解。另外，观察邵雍当时所处的气候和地理环境，其居住的河南属于中原地区，往北走则气温下降，往南移则气温上升，在邵雍的八卦取象中，乾为日而坤为水，日暖而水寒，如此自然是乾南而坤北；再以人体为例，乾首而坤腹，首为阳在上，腹为阴在下，先天图南上北下，如此自然也是乾南坤北了！先天圆图的安置其实也有远取诸物、近取诸身的考量在的。

卦变法

除了加一倍法之外，邵雍另有一种从乾卦开始卦变，然后逐步衍生为先天六十四卦序的方式，他说：

一生二为夬，当十二之数也；二生四为大壮，当四千三百之数也；四生八为泰，当五亿五千九百八十七万二千之数也；八生十六为临，当九百四十四兆三千六百九十九万六千九百一十五亿二千万之数也；十六生三十二为复，当二千六百五十二万八千八百七十垓三千六百六十四万八千八百京二千九百四十七万九千七百三十一兆二千万亿之数也；三十二生六十四为坤，当无极之数也。^③

由于邵雍在这段引文中主要讲的是，先天六十四卦配为元会运世后由小而大的长数、阴数，所以历来的注家如张行成、余本、何梦瑶、王植等人，对这段话的注解也都着重在长数、卦数上，明代黄粤洲的注虽然还是以卦数为主，但他已经开始注意到其中的卦变方式：“乾一生兑二，为夬……大壮卦变于夬，则二生四，乾之上五爻变二阴也。由是衍之。”^④这是说，乾卦上爻阳变为阴，于是成为夬卦；夬卦为先天第二卦，五爻阳变为阴，则变为先天第四卦大壮卦。如果我们将邵雍这段话去掉其中的卦数，则卦变的方式跟顺序将会更清楚：

一生二为夬……二生四为大壮……四生八为泰……八生十六为临……十六生三十二为复……三十二生六十四为坤。

郭彧先生将这一卦变的六个过程详列如下：

1. 乾变上爻→为夬（一变而二）
2. 乾、夬变五爻→为大有、大壮（二变而四）
3. 乾、夬、大有、大壮变四爻→为小畜、需、大畜、泰（三变而八卦成）
4. 乾至泰之八卦变三爻→为履、兑、睽、归妹、中孚、节、损、临（四变而十六）
5. 乾至临之十六卦变二爻→为同人至复之十六卦（五变而三十二）

6. 乾至复之三十二卦变初爻→为姤至坤之三十二卦（六变而六十四卦备矣）

必须说明的是，虽然也可以坤卦为首，然后用同样的卦变法衍出其他六十三卦，^②但邵雍本人并没有这样使用。以乾为首，位高于坤，乃是中华文化的老传统，邵雍在此显然是认同《文言传》“大哉乾元，万物资始”的看法的。

加一倍法优于卦变法

在此，似乎产生了一个问题，既然以乾为首的卦变法同样可以衍出先天六十四卦的卦序，那么该用加一倍法还是卦变法来作为先天图的根本原理？个人认为，还是加一倍法比较具有这个资格，一方面，加一倍法的用法是邵雍本人一再提及、而且专文述说的，卦变法则只有在论元会运世卦数时才顺带一提；另一方面，加一倍法较能契合《系辞》“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的看法，卦变法虽然可以合乎《文言传》“大哉乾元，万物资始”的主张，但却难以解释乾卦六爻如何而来的问题。虽然从宇宙生成的角度来看，我们可以根据乾卦《彖传》而径直以乾为万物、万国的元始，但在论及乾卦六爻的最初构成时，恐怕还是得使用到阴阳二仪的概念，如此，我们又得重新回到加一倍法，在这方面，卦变法是无能为力。

《系辞》说：“乾以易知，坤以简能，易则易知，简则易从。”又说：“易简而天下之理得矣！”回顾以上所论，先天图的构成确实合乎易经的易简原则，邵雍对易学的一大贡献也正在于此。

三、先天圆图

先天图分为先天圆图和先天方图。在邵雍看来，世界是有理可循且可以用图式来表示的，《系辞》说：“圣人立象以尽意。”用图象来辅助我们思考，这未尝不是一个颇为方便的法门。古代的中国思想家有认为天是圆的、地是方的，正所谓天圆地方，先天图诸卦位置的安排在很大的程度上是从这个看法而来：先天圆图代表天的运行，先天方图则代表地的生化，二者一方一圆的象征了这个世界，这是先天图的基本意义。

先天圆图可分为两种：先天八卦圆图和先天六十四卦圆图，前者一般称为小圆图，后者则称为大圆图。

前文已经提过：先天八卦次序图是根据加一倍法而由阴阳二爻所层层生成架构起来的。由于古代儒家有男尊女卑、阳先阴后的看法，而中文的书写习惯又是从右边开始，因此先天八卦次序图的排列是由右而左、以乾为首而依序排列的。如此，先天八卦的卦数次序就是：乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八，这也就是一般所说的先天卦序。

然而，先天八卦次序图在转为先天八卦圆图时，阳爻较多的乾、兑、离、震四卦却在圆图的左半部，而阴爻较多的巽、坎、艮、坤四卦却被安置到圆图的右半部，左右分布正好跟先天八卦次序图相反，这是因为，先天八卦次序图在着重八卦的卦数和次序时，兼顾了中文由右到左的书写习惯，而先天八卦圆图的图象思考重心却放在八卦的方位和阴阳二气的运行上，所以会有这一差异。其实若不考虑中文的书写习惯，先天八卦次序图的卦序未尝不可由左来起乾一的，这反而更能兼顾到老子“吉事尚左，凶事尚右”，以及“君子居则贵左，用兵则贵右”的原则。《说卦传》说：“天地定位，山泽通气，雷风相抃，水火相射。”所以在先天八卦圆图中，乾卦在上，坤卦在下，有天上地下、天尊地卑的意思在。

先天八卦圆图如此，先天六十四卦圆图可以类推，以下试分论之。

(一) 先天八卦圆图

易与天地准

邵雍说：“天地定位一节，明伏羲八卦也。”又说：

乾坤定上下之位，离坎列左右之门，天地之所阖辟，日月之所出入。是以春夏秋冬，晦朔弦望，昼夜长短，行度盈缩，莫不由乎此矣^{②4}。

这是说，举凡天地阴阳的消长、日月出入的门户、四时五气的推移、月相圆缺的变迁、昼夜长短的转换、以及天象行度的盈缩，都可以用先天圆图这一图式来解说。然而和先天六十四卦圆图相比较，先天八卦圆图比较适合用来说明月相的圆缺，简单地说：前者较适合说明地球绕行太阳的轨则，后者则较适于说明太阴月亮绕行地球的轨则，因此朱熹说，邵雍的学问来自于《参同契》的月相纳甲说，这有其一定的理由在。但若因此就将邵雍的先天之易局限于修道炼丹上，邵雍本人是不会同意的，他自己说了，先天八卦可以说明“春夏秋冬，晦朔弦望，昼夜长短，行度盈缩”，亦即，四时与天象的运行规律，且先不论其所得成果如何，邵雍是有这一包举天地的企图心的。

跟《参同契》的关系

察看先天八卦圆图可以发现：震卦一阳起于东北之隅，兑卦二阳长于东南一侧，乾卦三阳全于正南天位，巽卦一阴消阳于西南之角，艮卦二阴再继续长于西北一方，最后坤卦三阴则终翕于正北地界。先天八卦图的运行是阳生、阳长、阳全、阴生、阴长而阴翕的，所以邵雍说：

震始交阴而阳生，巽始消阳而阴生，兑，阳长也，艮，阴长也。^{②5}

这跟魏伯阳《参同契》中震→兑→乾→巽→艮→坤的次序是一致的，魏伯阳说：

三日出为爽，震庚受西方；八日 兑受丁，上弦平如绳；十五 乾体就，盛满甲东方。蟾蜍与兔魄，日月 双明；蟾蜍视卦节，兔者吐生光；七八道已讫，屈折低下降。十六转受统， 巽辛见平明； 艮直于丙南，下弦二十三； 坤乙三十日，东北丧其朋；节尽相禅与，继体复生龙；壬癸配甲乙，乾坤括始终。^{②6}

这是说：每月当阴历初三时，月相微现于西方庚位，与震卦一阳之初生相符，故震卦纳庚；八日时，月展上弦于南方丁位，与兑卦二阳之长相符，故兑卦纳丁；十五日时，月相全满于东方甲位，与乾卦之三阳俱足相符，故乾卦纳甲；十六日时，月相一阴下生于西方辛位，与巽卦之阴来消阳相符，故巽卦纳辛；二十三日，月展下弦于南方丙位，与艮卦之一阳止上相符，故艮卦纳丙；三十日时，月悉没于东方乙位，与坤卦三阴之柔翕消退相符，故坤卦纳

乙。壬癸无卦可配，所以以终为始，复纳入于乾坤二卦。

这种将十天干与易卦相配的做法，称为纳甲法。纳甲法源起于西汉京房，到魏伯阳时才将之与月相的变化结合起来。京房说：

分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸。震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳，六位配五行，光明四通，变易立节。^⑦

可以这样说，京房最先提出了纳甲说的内容，但为何如此呢？他没有充分地说明之；^⑧魏伯阳则从大自然得到启发，以月相圆缺的现象解释了纳甲说，回答了京房没能解决的问题，但这仍然没有说明象征月相圆缺的卦爻次序从何而来；邵雍进一步地追根究底，以太极生两仪式的加一倍法说明了这点，这是他的贡献所在。

比较一下魏伯阳的月相纳甲说和邵雍的先天八卦圆图，可以发现二者极为相似，虽然他们对坎离二卦的位置安排有所不同，但其以阴阳的变化消长作为全局观察重心的精神是一致的！甚至可以这样说：先天八卦圆图是尚未纳甲的月相图，而月相纳甲图则是纳甲后的先天八卦圆图。这也难怪朱熹会认为先天图与《参同契》有很大的关系了！尽管邵雍本人曾对仙道不以为然：“若非心有得，亦恐学神仙”，但他在晚年时却有了以仙道来养生的倾向：“自知为士子，人讶学神仙。”^⑨丹道巨子张三丰更直接称邵雍为儒仙，^⑩这一方面是因为邵雍的胸怀洒脱、安乐适道，另一方面恐怕也是因为邵雍的易图、易说与丹道有相通之处，邵雍在《观物吟》说：

因探月窟方知物，未蹶天根岂识人，乾遇巽时观月窟，地逢雷处看天根，天根月窟闲来往，三十六宫都是春。^⑪

部分学者认为，这段话除了在谈心性上的无人而不自得之外，还有可能是邵雍自述他对人身中气蕴流行的深刻体会，人身为一小宇宙，天根、月窟既是造化之机，又是上田、下田，“三十六宫都是春”则是对宇宙与人生的生生不息有所体悟，并且乐在其中了！虽然邵雍诗中的用意原本不在描述人身中气的流行，但确实很难让人不去如此想像。

至于戊己二方位与坎离二卦，因为戊、己刚好在十天干中序排五、六，一为阳中，一为阴中，坎离之中爻又恰好分别是阳中、阴中，所以戊己可以纳于坎离二卦。比较特殊的是，坎离二卦不被列入月相纳甲说中，因为在丹家看来，月相纳甲讲的是升降之候，坎离虽然是药物，^⑫“往来升降于六卦”，^⑬但毕竟不是升降之候，这是就《参同契》来看坎离二卦。

坎离二卦的启示

若是从先天八卦圆图来看，坎离二卦可以理解为阳长和阴长之时的过渡阶段：图的左半部为阳长，阳长时阴气必有所抗，故离之中爻为阴；图的右半部为阴长，阴长时阳气也必有所不从，故坎之中爻为阳。这也是一种“阴中有阳、阳中有阴”，阴阳虽然相生、相成，但也有相抗的时候，先天图中坎离二卦的处境就是一个例子，表现到人心与人生，则是善恶之间的挣扎与斗争了！可见存养之所以不易臻于至善，常常是因为缺乏恒心和毅力，以至于挫退在离卦阴中；而君子之所以能在诱惑当前之时悬崖勒马，也正是坎卦阳中所能给我们的启示。存养至善，君子勉哉！悬崖勒马，君子戒哉！

配合节气

除了月相圆缺的变易之外，先天八卦圆图同样可以用来图示地球绕日的轨则，因此，可以用来说明四时节气的推移。

以先天八卦圆图来说，震值冬至，离值立春，兑值春分，乾值立夏，巽值夏至，坎值立秋，艮值秋分，坤值立冬。阴阳二气消长的原理跟月相之圆缺变易一致，同样是阳生→阳长→阴生→阴长。

(二) 先天六十四卦圆图

天左旋式的节气说

值得注意的一点是：不管是先天八卦圆图还是先天六十四卦圆图，其节气上的起始都在冬至甲子月，然后再往左运转一周，以阴阳二气的消长来看四时的节气运行。至于为何起于冬至甲子月？这是因为古代中国在观测回归年的长度时，以冬至为观测的基准点，冬至属子月，邵雍在《观易吟》说：“天向一中分体用，人于心上起经纶。”^④这“中”之一义指的就是冬至子月；另外，中国向来也有以子位为阳气之始、阳气之本的传统在，如司马迁说：“十一月也，律中黄钟。黄钟者，阳气踵黄泉而出也。其于十二子为子。子者，滋也；滋者，言万物滋于下也。”^⑤又如班固说：“色上黄，五色莫盛焉。故阳气施种于黄泉，孳萌万物，为六气元也。以黄色名元气律者，着宫声也。宫以九唱六，变动不居，周流六虚。始于子，在十一月。”^⑥

邵雍接受这一传统，故以冬至甲子月为先天八卦及六十四卦运行的起始点。另外，甲为十天干之首，子为十二地支之首，甲子正是古中国用来纪年、月、日、时的六十花甲子之首，故邵雍以甲子为起始点是很自然的。

至于先天圆图之所以往左旋，这也是因应古代中国人的宇宙观。邵雍说：“天浑浑于上而不可测也，故观斗数以占天也。”又说：“左旋右行，天日之交也。”^⑦古人仰观天象，以北斗七星为基准以辨识方位和节气，当斗柄指在子方时，就是冬至，当斗柄左移到寅方时，就是立春，如此在古人看来，天的运转行进就是左行而旋了！先天圆图取法于此，故其运行也是左行而旋，上与天同。《系辞》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天。”又说：“天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之。”可见在思考方式上，先天图是继承了《易传》这一传统的。

日右行式的节气说

除了用左旋的方式来图象节气的变化之外，先天六十四卦圆图的右行同样有这个作用，这是因为取法的对象不同所致：左行是象征天的运行，右行则是代表日的移动。邵雍说：“左旋右行，天日之交也。”如前文所述，天之所以看来左旋是基于我们对北斗的观察，但为什么以日为右行呢？邵雍曾说：“日朝在东，夕在西，随天之行也。”又说：“夏则日随斗而北，冬则日随斗而南。”^⑧这样看来，天与日的运行方向应该是一致的才对，为什么又说“左旋右行，天日之交”呢？这是因为一方面古代历家认为，天运行的速度要比日快，所以虽然天、日的运行方向一致，但相对于天的运行而言，日看起来却是向右移动的。余本说：“日

本亦左行，但历家以其不及天一度，为退一度，算为右行。”即为此意。另方面，以日为左旋在历法的计算上也有其不便之处：“历家以进数难算，只以退数算之，故谓之右行。”^③这是以日为右行的另一个原因。

如此，从先天六十四卦圆图中日的右行看节气则是：坤为冬至，谦为立春，师为春分，升为立夏，乾为夏至，履为立秋，同人秋分，无妄立冬。

细心观察一下可以发现：坤、谦、师、升四卦的上卦都是坤，而下卦依序则是坤、艮、坎、巽；乾、履、同人、无妄四卦的上卦都是乾，而下卦则依序是乾、兑、离、震。这代表了两个意义：

1. 从冬至到夏至之前，乃是阳气升生滋长的过程，而夏至到冬至之前，乃是阴气消降乘权的阶段，这与左旋的先天圆图相同。

2. 因为冬至到夏至之间四个卦的上卦都是坤，所以有天地交泰的意味在，而夏至到冬至之间的上卦是乾，未免予人有天地不交、万物不通之感了！

第一点表示，无论是左旋的还是右行的先天六十四卦圆图，其阴阳消长的精神都与四时节气的运行一致；第二点表示，即使先天图是邵雍的创新，但在重大的关键（特别是义理方面）上，先天图仍然与传统的《周易》不相违背。

值得注意的是：右行取象的先天六十四卦圆图中，代表四分、四至之卦的阴阳消长都是发生在下卦，并且由三爻渐次地下至于初爻，这跟左旋取象的阴阳二气消长由下而上的发展正好相反，二者的差异颇堪玩味，邵雍曾说：“动物自首生，植物自根生。”^④这样，似乎可以认为左旋的圆图是植物的代表，右旋的圆图则是动物的代表，这是先天圆图左旋右行的另一意义。

取象类物的扩大

除了象征月相和节气外，先天圆图也可以进一步地推展，用来代表自然界和人文界的其他事物：上而日月星辰，下而水火土石，时则暑寒昼夜，气则雨风露雷，人则性情形体，物则走飞草木，大运则元会运世，小运则岁月日辰，事业则皇帝王霸，经典则易书诗春秋等，总之，就是用四象、八卦来囊括天地间一切有形的、无形的精神与物质，《系辞》说：“易与天地准，故能弥纶天地之道。”又说：“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”邵雍先天图的弥纶天地和取象类物是继承《系辞》这一精神的。兹根据《皇极经世》并参考蔡元定、何梦瑶之著作，列出邵雍取象类物表于下：^⑤

| 太柔 | 太刚 | 少柔 | 少刚 | 少阴 | 少阳 | 太阴 | 太阳 |
|----|----|----|----|----|----|----|----|
| 坤 | 艮 | 坎 | 巽 | 震 | 离 | 兑 | 乾 |
| 水 | 火 | 土 | 石 | 辰 | 星 | 月 | 日 |
| 雨 | 风 | 露 | 雷 | 夜 | 昼 | 寒 | 暑 |
| 走 | 飞 | 草 | 木 | 体 | 形 | 情 | 性 |
| 声 | 色 | 味 | 气 | 口 | 鼻 | 耳 | 目 |

| | | | | | | | |
|----|---|---|---|---|---|---|---|
| 十 | 一 | 千 | 百 | 千 | 百 | 十 | 一 |
| 辰 | 日 | 月 | 岁 | 世 | 运 | 会 | 元 |
| 藏 | 收 | 长 | 生 | 冬 | 秋 | 夏 | 春 |
| 秋春 | 诗 | 书 | 易 | 伯 | 王 | 帝 | 皇 |
| 膀胱 | 胃 | 肝 | 肺 | 肾 | 脾 | 胆 | 心 |
| 血 | 髓 | 肉 | 骨 | | | | |
| | | | | 商 | 工 | 农 | 士 |
| | | | | 数 | 象 | 言 | 意 |
| | | | | 智 | 义 | 礼 | 仁 |
| | | | | 力 | 功 | 德 | 道 |
| | | | | 术 | 才 | 贤 | 圣 |
| | | | | 率 | 劝 | 教 | 化 |

如上表，邵雍易学的取象与《周易》颇有差异，但其实二者在精神上是一致的。

四、先天方图

先天方图由先天六十四卦次序图而来，这在前文已经有所说明，然而，先天方图和先天圆图虽然都源于先天次序图，但自宋元以来，学者们对先天圆图的评价却远高于先天方图，如胡渭说：“横图义不可通，而圆图别有至理。”^④江永说：“圆图内有方图，以象地在天中，而地究非方，……乾居西北，似矣，坤居东南，义无所取，此图不用可也。”^⑤又如王夫之屡驳先天之学但却不及方图，大约并非同意方图之说，而是认为不值一驳，略之可也。先天方图在学者心中的地位由此可见。

当然，也有特意发挥先天方图之用的例子，如祝泌之以声起数、以数合卦，其起卦的关键之一就在先天方图，祝泌说：“自方图西北十六天卦起例，乾、夬、有、壮为元会运世，……乾、履、同人、无妄为岁月日時。”^⑥黄宗羲受此说影响，在《易学象数论》论皇极时大量地采用了类似的方法。^⑦祝泌探讨的皇极致用之法，正确与否有待研究，但我们不妨先来探讨一下蕴藏于先天方图中的理律，先天方图其实并不像胡渭与江永所说的一无是处。

（一）与《说卦传》的关系

首先，邵雍曾说：“先天学，心法也，故图皆自中起，万化万事生乎心也。”心在人之中，对万化万事的认识被心的先验性所规范，所以说“万化万事生乎心”；心、图相应相符，所以图也是由中而起：先天圆图或起于子，或起于午，都是圆图之中，先天方图同样起于方图中心，《说卦传》说：

雷以动之，风以散之，雨以润之，日以暄之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之。

这可以视为先天方图由中而起的描述：由震巽而坎离，由坎离而兑艮，由兑艮而乾坤，一前一后、由内而外、由中而遍及到四方地开展出先天六十四卦方图来。程道大说：“方图起图之中，而达乎西北东南。”^{④6}即为此意。另外，邵雍在《大易吟》中说：“天地定位，否泰反类，山泽通气，损咸见义，雷风相薄，恒益起意，水火相射，既济未济，四象相交，成十六事。”^{④7}这则是说明先天方图之所以为方的对称特性，唐明邦先生对此已有说明，笔者不再赘言。^{④8}

另外，邵雍说：“动物自首生，植物自根生。”先天方图又象地和植物，因此先天方图是自下而生的，如此，先天方图的卦序仍然是乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八，这是对“加一倍法构成方图次序说”的另一个补充。

（二）卦数与卦气的不同

先天方图之所以自下又自中而生，这是观察角度的不同所致：从数的起始角度（加一倍法，植物自根生）看，先天方图是自下而生的；从气的发生角度（雷以动之，风以散之）看，先天方图则是自中而生。古人常有气数合论的说法，气与数当如同阴阳一般互补，如此方为圆满。先天方图之气数如此，先天圆图可以类推，邵雍说：“顺数之，乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八；逆数之，震一、离兑二、乾三、巽四，坎艮五，坤六也。”^{④9}指的就是先天圆图中卦序（数）与卦气的不同顺序，乾兑二之类为卦序（数），震一、离兑二之类为卦气。

总之，先天圆图之数起于上；气起于下；先天方图之数始于下，气始于中。先天圆图用来配合四时节气之数，以象天之运行，先天方图用来配合声音之数，以象地之生物，先天圆方图相互交通往来，以模拟天地交感变化之象，这是邵雍的处理方式。

（三）子卦的归属问题

先天方图既然自下而生，乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤八卦因而在下，其所属的子卦自然在上，所以邵雍说：

乾七子，兑六子，离五子，震四子，巽三子，坎二子，艮一子，坤全阴，故无子。^{⑤0}

若从另一个角度由外而内、乾坤对举地观察先天方图，则是另一种面貌：

乾七子，坤六子，兑五子，艮四子，离三子，坎二子，震一子，巽刚，故无子^{⑤1}。

如此，竖观所得之乾七子仍然是履、同人、无妄、姤、讼、遁、否；横观之乾七子依然是夬、大有、大壮、小畜、需、大畜、泰。坤卦之子竖观为谦、师、升、复、明夷、临，横观则为剥、比、观、豫、晋、萃，这时，坤卦与其诸子卦所表现的是一种逆先天卦序的秩序，这从其上卦、下卦的变化可以清楚的看出来。至于否、泰二卦，因为已经是乾之子，坤让于乾，所以坤卦不收。兑、艮、离、坎、震诸卦之子均依此类推，艮不与兑争子，坎不与离争

子，皆同出一辙。为何如此呢？这是根据先天卦序来判断，先天八卦的次序为乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八，所以当先天八卦有子卦的归属问题时，是以先天卦序的先后次序来决定的，从另一个角度来看，先天卦序反应的是阴阳的消长，所以也可以说是根据阴阳消长的原则来决定，乾、兑、离、震属天四卦，阳爻多于阴爻，巽、坎、艮、坤属地四卦，阴爻多于阳爻，阴不与阳争子，这也算是古代父系社会秩序在易学理论上的一种反映。当然，在《周易》里，兑、离为阴卦，分象少女、中女，艮、坎为阳卦，分象少男、中男，刚好跟邵雍以兑、离为天卦属阳，艮、坎为地卦属阴的看法相反，这又是它们“作用不同”的一个例子，这也正是邵雍易学之所以难读、难解的原因之一。至于巽卦的无子，前文曾经提过，先天方图生发之时是由内而外地从震、巽二卦开始的，既然巽卦是方图生发的二始卦之一，从生发顺序来看并不为终为末，为何会无子呢？这是因为，方图在既成之后，就必须由外而内、乾坤对举地从位置看其子卦归属，巽卦在方图最内、最末，又是象石的刚卦，所以无子卦可配，正所谓功成弗居。老子说：“坚强者死之徒，柔弱者生之徒”，邵雍在此应该是受到老子影响的。

比较一下上述的两种分配子卦的方式，为什么同样是邵雍所作，但分配方式却如此不同？个人的看法是：“乾七子，坤无子”的分配方式是从先天卦序的角度来观察，其中表现的是卦数的秩序；“乾七子，巽无子”的分配方式则是从由外而内的角度来观察，其中表现的是卦气生发之后的既成，除了先天卦序之外，还特别有逆先天卦序的现象在。这样，不仅是圆图与方图在表现重点上有卦数、卦气的不同，即使是圆图自身或方图自身，也有内在卦数、卦气上的考量在，这是邵雍易学中十分特殊而巧妙的一点。

五、决 疑

（一）存养修德的易学

关于邵雍的先天之易，有些学者认为跟周易根本没有关系，二者不宜互相混淆，如四库馆臣说：“邵子数学源出陈抟，于羲文周孔之义理截然异途，故尝以其术授程子而程子不受，朱子亦称为易外别传……儒者或引其书以解易，或引易以解其书，适以相淆，不足以相发明也。”^②又如黄宗羲、胡渭等人，用了很大的篇幅和考据功夫，力图证明先天易并非儒家所传之易，黄宗羲解《系辞》“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”一章说：“其言生者，即生生，谓易之生，非次第而生之谓。康节加一倍法从此章而得，实非此章之旨。”^③这是批评邵雍的加一倍法不符《系辞》原意。然而，《系辞》“太极生两仪”一章讲的本身就是揲蓍取卦的过程，不符原意得更多的反而是黄宗羲的诠释。胡渭则说：“邵子之易与圣人之易，离之则双美，合之则两伤。”^④这些看法其实相同：邵雍的易学有其内在的一定价值，但却不可说是儒家的圣人之易。为何如此呢？四库馆臣所持的理由如下：

圣人觉世牖民，大抵因事以寓教：诗寓于风谣，礼寓于节文，尚书春秋寓于史，而易则寓于卜筮。故易之为书，推天道以明人事者也。左传所记诸占，盖犹太卜之遗法，汉儒言象数，去古未远也，一变而为京焦，入于祕祥；再变而为陈邵，务穷造化，易遂不切于民用。^⑤

数学一家为易外别传，不切事而犹近理^⑤。

总之，就是认为邵雍的先天易学只是“务穷造化”，因此“不切于民用”，无法“觉世牖民”、“因事以寓教”，与周易经传寓教化于卜筮、推天道以明人事的特性有根本上的不同。王夫之对邵雍易学的评价与此类似，他认为周易在精神上虽然“有典常”，但“不可为典要”，所谓“典常”指的是周易的义理，“典要”则是僵化而无法变通的执取，邵雍的先天图学明显的违背了周易的精神，而且用元会运世的架构去规范、限制历史的发展，有宿命论色彩，所以无益于德业的增长与人心的教化，他说：

君子之有作也，以显天道即以昭人道，使崇德而广业焉。如邵子之图，一切皆自然排比、乘除、增减，不可推移，则亦何用勤勤于德业？为邪疏节，扩目一览而尽天地之设施，圣人之所不敢言，而言之如数家珍，此术数家举万事万理而归之前定，使人无惧而听其自始自终之术也，将无为偷安而不知命者之劝邪？^⑥

王氏所评极为严厉，甚至怀疑邵雍的易学将会鼓励人们“偷安而不知命”。我们知道，孔子曾有“五十而知天命”、“不知命无以为君子”的说法，因此王夫之对邵雍易学的这一怀疑，实际上就是怀疑邵雍的儒家身份，这对邵雍是十分严重的控诉，因为邵雍本人是以身为一位儒者而自许、自信的，他说：“虽不敢比德仲尼上赞尧、舜、禹，岂不敢如孟子上赞仲尼乎！”^⑦又说自己“家素业儒，口未尝不道儒言，身未尝不行儒行”，^⑧其生子时说：“我欲愿汝成大贤，未知天意肯从否？”^⑨其教子时说：“教之以仁义，授之以六经。”^⑩其著书时说：“安乐窝中一部书，云为皇极意何如？春秋礼乐能遗则？父子君臣可废乎？”^⑪其晚年病笃时说：“世俗所谓命者，某所不知，若天命则知之矣。”^⑫这些都是明证，邵雍晚年虽以仙道养身，但其立身、治学以儒家为最终归趋，其实是很明白的。

当然，从先天图来看，确实是如王夫之所说的“一切皆自然排比、乘除、增减，不可推移”，但邵雍是否因此就主张人为的修德与努力是不必要的呢？并不尽然，邵雍说：

元亨利贞变易不常，天道之变也；吉凶悔吝变易不定，人道之应也。^⑬

六虚者，六位也，虚以待变动之事也。^⑭

观其以天道为变易不常，人道为变易不定，又以诸卦之六虚、六位为虚，以待变动之事，这一方面表明了天道和人事的不常、不定，另一方面则强调了易卦的虚中之性，人们的作为因而有了能动、可动的空间去修德、修教，邵雍的宿命论色彩其实并不像王夫之所想的那么重。当然，邵雍相信有天命、天道，而且认为人们的所作所为应该上应、上合天道，但这乃是儒门正宗的看法之一，如果一定要说这是宿命论的话，那恐怕古今许多大儒、雅儒都难逃这一指责了！

另外，虽然邵雍的易学体系在很大的程度上是由阴阳二爻发展上来，然后及于万事万物，但是，易传中还有阴阳加一倍法所无法测知的“妙万物而为言”的“神”存在，邵雍明白地承认这点。^⑮先天图表可以说是“类万物之情”，但是更重要的是人以其修养所达到的“通神明之德”，而我们所要修养、存养的正是这个“神”和“神明之德”，邵雍之所以不放弃成德之教，后天的努力之所以必须的根据也正在这里。

曾春海先生将“命”分为德命与福命，认为前者“透过修养，可扩而充之”，后者“可遇不可求，故不可充之。”因此，“能知天之命有德命、福命之别者，‘修身以俟命’，故能乐天知命而不忧，安土敦乎仁而能爱。”^⑥邵崇龄先生将自由与命定比喻为易经中的阴与阳：“看起来彼此好像是相互对立的，然而他们确又彼此相互羁绊，而密不可分。所以，绝对的命定论，自然就会产生出绝对的自由论，与它呼应。如果能先确定命论存在的前提下，相信自我生命的价值，自然就可以透过自由意识伸张的进路，使自我生命产生出它的意义。”^⑦两位先生对“命”的看法跟邵雍是有其一致性的。

与王夫之类似，黄宗炎批评邵雍的先天易学说：

夫物之不齐，物之情也，造化之参差，理义之所由以立也，听一奇一偶之自为盘旋，于教化乎何有？于裁成辅相乎何有？于易不可为典要乎何有？是一定也，非易也。^⑧

黄氏对邵雍的理解与王夫之同出一辙，高怀民先生反驳黄氏说：“易学之‘教化’与‘裁成辅相’建立在对宇宙自然法则的认识上，今邵雍之易学主旨在于阐明宇宙自然之法则，何言与‘教化’及‘裁成辅相’无关？”^⑨至于黄氏对邵雍易学的另一批评——先天卦气分配不均，以至于难以理解的质疑，^⑩其实正说明了邵雍的易学不拘于旧说（十二辟卦）的特性，黄氏想用十二辟卦说来作为判断的标准，而无视于邵雍先天卦气说的创新性格，这似乎是稍嫌胶柱而缺乏变通了！

（二）易历相通

在“先天圆图”一节里曾经提过，先天圆图可以用来表征四时节气的运行与月相的圆缺，以今日的用语来说，就是表征回归年与朔望月，回归年指的是“太阳连续两次通过冬至点所需要的时间间隔”，朔望月则指“连续两次朔或连续两次望之间的时间间隔”。^⑪部分学者怀疑邵雍用先天图来表征回归年与朔望月尝试的可行性，这主要是考虑到因天象观测的精确度而产生的误差的问题：一年有 365.242190 日，邵雍却以一年 360 日来推衍出一元 360 运，没有考虑到多出的差数，因此与历法、天象的现实不符，黄宗羲说：“康节必欲以十二与三十整齐之，其奇零岂可抹杀乎！”^⑫即为此意。黄氏于是下结论说：“康节之为此书，其意总括古今之历学尽归于易，奈易之于历本不相通，应相牵合，所以其说愈烦，其法愈巧，终成一部鹵突历书而不可用也。”^⑬事实上，邵雍并非没有考虑到黄氏所说的奇零之数，他特别安排了乾、坤、坎、离四正卦来处理这一问题，以与回归年校正、配合，黄氏所述其实并不符合邵雍原意。

此外，即使是以回归年为主的太阳历，时日一久仍然是会有误差的，这一方面是基于观测精密度的问题，另一方面也是因为回归年的长度并非一成不变，因此黄氏用奇零之数来批评邵雍，似乎有点以五十步笑百步，批评的重点应该要摆在有没有与回归年校正，而不是径直断言易、历无法相通。回归年如此，朔望月可以类推。

六、结 论

依杜保瑞先生的看法，历来的易学体系在形上学的创造上至少有五项特色：“1. 以易学

观念独立地作为形上理论的表达术语。2. 作易者的心灵成为形上学本体论思想的定位来源。3. 卦象关系成为宇宙论中的世界结构图式。4. 易道的开展过程成为宇宙发展说的讨论基地。5. 易这个词汇成为包罗诸多形上学基本问题的概念范畴。”^⑤若我们从这些角度来省察邵雍先天易中的理象思想，显然是若合符契的。但限于篇幅，本文只能暂时以先天图为主，文字说明为辅，来探讨邵雍的先天易学。

先天图是邵雍易学的具象展现，于此，我们看到了他以加一倍法将这个世界化繁为简、举一全收的尝试，世界的秩序就是阴阳的秩序，而阴阳的秩序又是变化无穷而且无有止境的。先天图的格式跟取象看似图束了历史的进展，但六虚、六位其实变化无方，阴阳不测之神则提供了后天修养与修炼之所以必需的根据，邵雍仍然是强调并且重视人为的修德与努力的。

虽然邵雍认为先天易学本不可述、本不可说，但他毕竟说了一堆，而且将之具象地表现在先天图上。于此，我们只须记得下述他说过的话：

数立则象生，象生则言用，言用则意显。象数则筌蹄也，言意则鱼兔也，得鱼兔而忘筌蹄则可也，舍筌蹄而求鱼兔，则未见其得也。^⑥

邵雍终究是谨守《系辞》“书不尽言，言不尽意，圣人立象以尽意”这一传统的。

（作者为台湾辅仁大学研究所博士生）

注释

①本句道藏本有阙字，兹据四库本引。宋·邵雍：《皇极经世书》，《四库术数类丛书》一，上海：上海古籍出版社，1993年，第1069页。

②《易传》中的天皆为自然现实之天，至于宗教意义上的主宰，《易传》称之为“帝”；哲学意义上的主宰，《易传》称之为“乾元”或形上之道；“太极”本为大衍揲蓍之始，后人引申其意，亦视之为形上之道。

③宋·邵雍《伊川击壤集》卷十九第九、卷十七第五，《正统道藏》第39册，台北：新文丰出版公司，第653、635页。

④宋·邵雍《皇极经世》卷十二之下第二十二、卷十二之上第三十三、卷十二之下第三，《正统道藏》第39册，台北：新文丰出版公司，第462、450、453页。

⑤同注①。

⑥宋·邵雍撰，明·黄粤洲《皇极经世绪言》卷二，台北：集文书局，1992年，第3页。

⑦邵雍在《五帝》一诗中说：“五帝之时似日中，声明文物正融融，古今世盛无如此，过此其来便不同。”（同注③，卷十三第七，第606页）又说：“法始乎伏羲，成乎尧。”（同注①）

⑧同注④，卷十二之下第十三，第458页。

⑨朱伯崑《易学哲学史》修订本第二卷，台北：蓝灯文化，1991年，第189、190页。

⑩邵雍说：“一气分而阴阳判”，“本一气也，生则为阳，消则为阴”，“一气才分，两仪已备”。至于气与太极、道、心的关系，在邵雍易学中颇为复杂，当另为文探讨。

⑪同注③，卷十六第十四，第631页。

⑫同注④引书，卷十二之下第十三，第458页。

⑬明·来知德《来注易经图解》卷之十五，凌夫惇刻本，台北：武陵出版社，1994年，第489页。

⑭同注⑨，第190页。

⑮同注④，卷十二之上第二十一，第444页。

⑯宋·程颢、程颐《二程全书》第2册，《外书第十二》，四部备要本，台北：台湾中华书局，1965年，

第7页。

①⑦宋·朱熹、蔡元定《易学启蒙》，台北：广学社印书馆，1975年，第32页。

①⑧宋·黎靖德《朱子语类》卷第六七，台北：文津出版社，1986年，第5册，第1646页。

①⑨今本《周易》为“雷风相薄”、“水火不相射”，帛书《周易》作“雷风相搏”、“火水相射”，于文义较为合理通顺，今从之，见廖名春：《帛书〈易传〉初探》，台北：文史哲出版社，1998年，第273页，另将“火水”改为“水火”。

②⑩郭彧：《邵雍先天图卦序来自李挺之卦变说》，《周易研究》第29期，济南：山东大学周易研究编委会，1996年，第24页。

②⑪同注④，卷十二之上第六、第七，第436、437页，道藏本阙复之数，依注①所引四库本补入，第1055、1056页。

②⑫同注⑥，第2页。

②⑬同注⑩，第20页。

②⑭同注④，第445页。

②⑮同注①引书，第1064页。

②⑯明·陈显微《周易参同契解》，台北：自由出版社，1989年，第18、21页。

②⑰汉·京房《京氏易传》卷下，《四库全书荟要》第264册，台北：世界书局，第264、27页。

②⑱同上，京房解说：“乾坤二象天地，阴阳之本，故分甲乙壬癸，阴阳之终始……庚阳入震，辛阴入巽……戊阳入坎，己阴入离……丙阳入艮，丁阴入兑。”但这说服力似乎不够。

②⑲同注③，分见卷十七第十四、卷十九第一，第640、649页。

②⑳明·张三丰《张三丰太极炼丹秘诀》卷六，台北：自由出版社，1982年，第261页。

②㉑同注③，卷十六第二、三，第625、626页。

②㉒清·陶素粗《周易参同契脉望》，同注⑥，第242页。

②㉓同注⑥，第21页。

②㉔同注④，卷十五第一，第618页。就先天八卦圆图来看，以坤为冬至，乾为夏至。盖坤虽为至阴，但在阴中有阳的潜在；乾虽为至阳，在阳中有阴的潜在。与先天六十四卦圆图相比较，乾中之阴为隐性，而姤初之阴为显性；坤中之阳为隐性，而复之初阳则为显性。

②㉕汉·司马迁《史记集解·律书》，《仁寿本二十六史》第1册，台北：成文出版社，1971年，第247页。

②㉖汉·班固《汉书·律历志》，《仁寿本二十六史》第3册，台北：成文出版社，1971年，第1095页。

②㉗同注④，卷十二之上第二十八，第447页。

②㉘同注④，卷十二之上第二十八、三十，第447、448页。

②㉙明·余子华《皇极经世释义》卷三，台北：武陵出版社，1991年，第462、495页。

②㉚同注④，卷十二之下第二十一，第462页。

②㉛明·徐必达《邵子全书》卷一，国立中央图书馆善本影印，《皇极经世书·皇极经世铃》，中国子学名著集成编印基金会，1978年，第35、36页。何梦瑶认为，邵雍有时以月为胆、星为脾、土为肝、火为胃，有时又以月为脾、星为胆、土为胃、火为肝（同注④，卷十二之下第二十，第461页，卷十二之上第二十七，第447页），所以祝泌有星月互居、火土互用之说。明·何梦瑶辑释《皇极经世易知》《卷首·四象图·大圆图》，滚雪楼校本，台北：广文书局，1994年，第3、4页，图中空格处乃邵雍未言。

②㉜清·胡渭《易图明辩》，《无求备斋易经集成》第145册，严灵峰编，台北：成文出版社，1976年，第6页。

②㉝清·江永《河洛精蕴》卷之二，北京：学苑出版社，1991年，第93页。

②㉞宋·祝泌《皇极经世铃》，《皇极经世书·皇极经世铃》，中国子学名著集成编印基金会，1978年，第453、466页。

②㉟明·黄宗羲《易学象数论》卷五，《无求备斋易经集成》115册，严灵峰编，台北：成文出版社，

1976年,第261~275页。

④明·黄宗羲《宋元学案·百源学案下》卷十,四部备要本,台北:台湾中华书局,1965年,第9页。

④同注③,卷十七第八、九,第637页。值得注意的是,邵雍在此诗中用的“水火相射”与当时尚未出土的帛书周易本一致。

④唐明邦《先天易学象数思维模式管窥》,《国际易学研究》第三辑,北京:华夏出版社,1997,第181-184页。

④同注④,卷十二之上第十一,第439页。此段后半,四库本作“坎五,艮坤六”,道藏本之“坎艮五,坤六”能与文中之“离兑二,乾三”相应,较为合理,今从之。

⑤道藏本作“巽一子”,与方图理路、行文顺序不合,故依四库本之“巽三子”,同注①引书,第1053页,同注④,卷十二之上第2页,第434页。

⑤同注④,卷十二之上第二、三,第434、435页。

⑤宋·张行成《皇极经世索隐》,《四库术数类丛书》第二册,文渊阁《四库全书》影印本,上海:上海古籍出版社,1993年,第2页。

⑤同注⑤,卷一,第35页。

⑤同注⑤。又,黄宗羲说:“皇极包罗甚富,百家之学无不可资以为用,而其要领在推数之无穷。”黄氏对邵雍之学并不全以为是无稽之谈(同注⑤,卷五,第274、275页)

⑤清·《四库全书总目提要·经部一·易类一》,台北:商务印书馆,1985年,第2页。

⑤同上,《子部十八·术数类一》,第2227页。

⑤明·王夫之《周易内传发例》,《无求备斋易经集成》第150册,严灵峰编辑,台北:成文出版社,1976年,第23页。

⑤同注④,卷十一之上第十四、十五,第422页,四库本作“比夫仲尼”。

⑤明·徐必达《无名公传》,《邵子全书》卷之一,《皇极经世书·皇极经世铃》,台北:中国子学名著集成编印基金会,1978年,第439页。

⑤同注③,卷一第九,第521页。

⑤同注⑤。

⑤同注③,卷九第十三,第577页。

⑤宋·邵伯温《易学辨惑》,四库全书本,第18页。

⑤同注④,卷十二之下第十八,第460页。

⑤同注④,卷十二之下第二十,第461页。

⑤邵雍说:“潜天潜地,不行而至,不为阴阳所摄者,神也。”同注④,卷十二之下第二,第452页。

⑤曾春海《易经哲学的宇宙与人生》,台北:天津出版社,1997年,第87页。

⑤邵崇龄、杜保瑞《自由与命运论》,《中华易学》第231、232、233期合订本,台北:中华易学杂志社,1999年,第141-142页。

⑤明·黄宗炎《图学辩惑》,第15、16页,《周易象辞》,台北:台湾商务印书馆。

⑤高怀民《邵雍先天易论史述评》,《国立政治大学学报》第六十三期,台北,1991年,第26页。

⑤黄宗炎说:“(先天圆图)以六十四卦分配二十四节候,然亦须一候得二卦有奇,乃为恰合。何以候多候少,远不相谋?”同注⑦,第23页。

⑤陈久金、杨怡《中国古代的天文与历法》,台北:台湾商务印书馆,1993年,第71、73页。

⑤同注⑤,第263页。

⑤同注⑤,第263、264页。

⑤杜保瑞《功夫理论与境界哲学》,北京:华文出版社,1999年,第34页。

⑤道藏本作“以筮蹄而求鱼兔,则未见其得也”,于文意行则不合,今据四库本改,同注①引书,卷十三,第1067页。

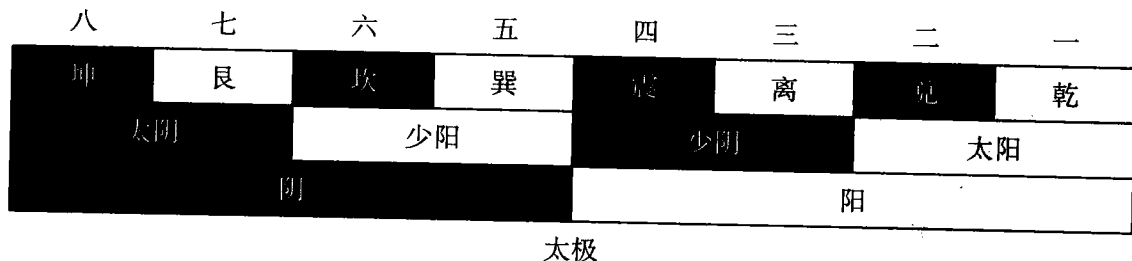
邵雍先天八卦次序图初探

□ 彭涵梅

前言

邵雍之学的特点在先天学与先天图，“先天”一辞虽非邵子首创，^①但主要概念由他提出，易图在邵子思想体系有着独特的重要地位，他曾说过：“图虽无文，吾终日言而未尝离乎是，盖天地万物之理尽在其中矣。”^②但是文中所指的易图已不可考，^③现下所知的是先天图主要有四个：先天八卦方位图、先天八卦次序图、先天六十四卦方位图与先天六十四卦次序图，其中，先天六十四卦的概念实源自先天八卦，而先天八卦中又以先天八卦次序图最为要紧，目前对于先天八卦次序图，大多数学者多采取朱熹的说法与图形，为求对此图有个较正确的认识，笔者将先将朱子之图和现存《皇极经世》一书作比对，再进行初步厘清邵雍先天八卦次序图中各概念的意义，找出其基本概念。

一、先天八卦次序图^④的确立



上图式见于朱熹的《周易本义》，特点之一在于以黑白二色代替阴阳爻，^⑤白色部分为阳爻，而黑色部分代表阴爻。朱熹对此图的看法是：

《系辞传》曰：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”邵子曰：“乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。”“自乾至坤，皆得未生之卦，若逆推四时之比也。”后六十四卦次序仿此。

当由邵雍的下列说法而来：

太极既分，两仪立矣；阳下交于阴，阴上交于阳，四象生矣；阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚，而生地之四象。于是八卦成矣。八卦相错然后万物生焉。^⑥

此段文的主要概念围绕在太极、两仪、四象及八卦，由“阳下交于阴，阴上交于阳”可知两仪为阴阳，而“四象”的定义就“阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚，而生地之四象”之语，意指为阴、阳、刚、柔，而阴阳相交产生天之四象，刚柔相交产生地之四象，天地四象合起来而为八卦。这个说法和朱熹所绘之图比对的结果，至少有一点不一致：“四象”的概念，图中的四象为太阳、少阴、少阳及太阴。究竟邵子“阴阳刚柔”是否就是朱熹图中所谓太阳、少阴、少阳及太阴呢？抑或不同？对这问题，我们只有回到《皇极经世》中做个考察：

太阳之体数十，太阴之体数十二，少阳之体数十，少阴之体数十二；少刚之体数十，少柔之体数十二，太刚之体数十，太柔之体数十二。^⑦

进太阳少阳太刚少刚之体数，退太阴少阴太柔少柔之体数，是谓太阳少阳太刚少刚之用数；进太阴少阴太柔少柔之体数，退太阳少阳太刚少刚之体数，是谓太阴少阴太柔少柔之用数。太阳少阳太刚少刚之体数一百六十，太阴少阴太柔少柔之体数一百九十二；太阳少阳太刚少刚之用数一百一十二，太阴少阴太柔少柔之用数一百五十二。^⑧

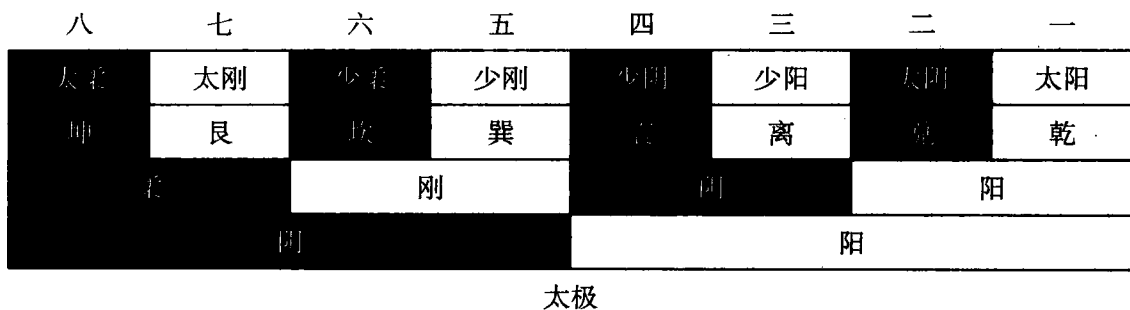
以太阳少阳太刚少刚之用数唱太阴少阴太柔少柔之用数，是谓日月星辰之变数；以太阴少阴太柔少柔之用数和太阳少阳太刚少刚之用数，是谓水火土石之化数。日月星辰之变数一万七千二十四，谓之动数，水火土石之化数一万七千二十四，谓之植数，再唱和日月星辰水火土石之变化通数二万八千九百八十一万六千五百七十六，谓之动植通数。^⑨

由上述文句，我们可以清楚发现太阳、太阴、少阳及少阴，是在与太刚、少柔、少刚及太柔同时并提的状况被提及，所以当邵雍提到四象，此当为阳阴刚柔，而太阳、少阴、少阳、太阴和太刚、少柔、少刚、太柔合为四象所生之八卦。因而他说：

天生于动者也，地生于静者也，一动一静交，而天地之道尽之矣。动之始则阳生焉，动之极则阴生焉，一阴一阳交而天之用尽之矣；静之始则柔生焉，静之极则刚生焉，一刚一柔交而地之用尽之矣。动之大者谓之太阳，动之小者谓之少阳；静之大者谓之太阴，静之小者谓之少阴。太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰，日月星辰交而天之体尽之矣。静之大者谓之太柔，静之小者谓之少柔；动之大者谓之太刚，动之小者谓之少刚。太柔为水，太刚为火，少柔为土，少刚为石，水火土石交而地之体尽之矣。^⑩

此段文规定太阳、太阴、少阳及少阴代表的是天之体，分别为日、月、星、辰，太柔、太刚、少柔及少刚则代表地之体，象征着水、火、土、石。换句话说，四象所产生之八卦，卦名为乾、兑、离、震、

巽、坎、艮、坤,若站在阳阴刚柔的观点而言,则为太阳、太阴、少阳、少阴、少刚、少柔、太刚及太柔,分别象征着日、月、星、辰、石、土、火、水,这个取象不同于传统的八卦基本取象,也就是以乾为天、坤为地、离为火、坎为水、震为雷、兑为泽、巽为风、艮为山,关于这点容后再议。因而邵子的先天八卦图形应该是如下所示:



在这里^⑪,如果以太极为第一层,依序往上类推,会发现阴阳出现二次,分别在第二层和第三层,胡方平曾说过:

朱子云画卦只是一分为二,节节如此以至于无穷尽。盖以所谓一者,非专指生两仪之太极,所谓两者,非专指太极所生之两仪,两仪分为四象,则两仪为一,而四象为两矣;四象分为八卦,则四象为一而八卦又为两矣。自是推之,以至于无穷皆此一之分为两耳。^⑫

这个观点其实出现在《皇极经世》中:

万物各有太极、两仪、四象、八卦之次,亦有古今之象。^⑬

照这个说法,太极、两仪、四象、八卦都只是代号而已,表示事物的产生是按着“一生二”的原理,不必拘泥在特定的意义,所以,太少阴阳既为天之四象,也可以是“两仪生四象”之四象,就如同阴阳可以是“两仪”之阴阳,也可以是阴阳刚柔“四象”之阴阳。这个说法就文本而论是很弱的,“阴阳刚柔”四象贯穿着书中:

夫四象,若错综而用之:日月,天之阴阳;水火,地之阴阳;星辰,天之刚柔;土石,地之刚柔。^⑭

由这句更清楚地看到天之阳阴刚柔四象为日月星辰,地之阳阴刚柔为水火土石,所以对邵雍而言,四象的实指意涵为“阴阳刚柔”,太阳、少阴、少阳及太阴只能算是天之四象。关于这点,胡安平^⑮、余本^⑯、冯友兰^⑰皆表示过相同的看法。真正主张太阳、少阴、少阳、太阴为四象,应该是朱熹:

太极、两仪、四象、八卦,此乃易学纲领开卷第一义。孔子发明伏羲画卦自然之形体,

孔子而后千载不传，康节始传先天之学，而得其说。^⑮

太极之判，始生一奇一偶，而为一画者二，是为两仪，两仪之上，各生一奇一偶，而为二画者四，是为四象，其位则太阳一、少阴二，少阳三，太阴四，其数则太阳九、少阴八、少阳七、太阴六，以河图言之，则六者一而得于五者也，七者二而得于五者也，八者三而得于五者也，九者四而得于五者也；以洛书言之，则九者十分一之余也，八者十分二之余也，七者十分三之余也，六者十分四之余也。^⑯

《语类》云：易中七八九六之数，向来只从揲著处推起，虽亦吻合，然终觉曲折太多，不甚简易，疑非所以得数之原因，看四象之次第，偶得其说，极为捷径，盖因一二三四便见六七八九，老阳位一便含九，少阴位二便含八，少阳位三便含七，老阴位四便含六。数不过十。惟此一义，先儒未曾发，但说中间进退而已。^⑰

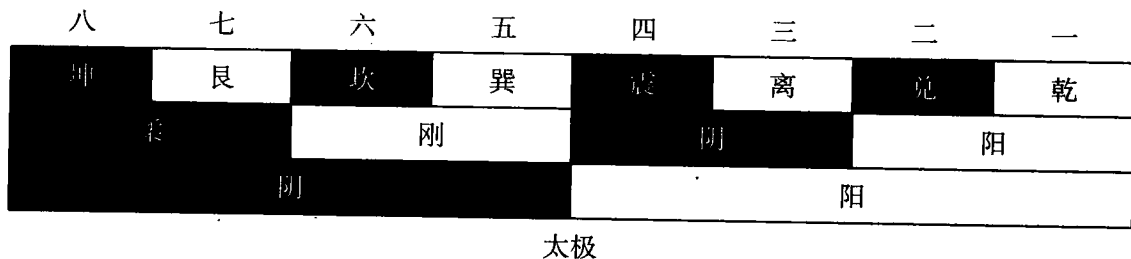
由上述可以看出朱熹其实是藉由孔子、邵子而提出自己的主张，而这个说法——以太阳、少阴、少阳及太阴为四象——试图结合筮法与河图、洛书。河图在此意指五行生成图，洛书为九宫图，前者体现了五行相生的顺序，后者则为五行相胜的顺序，均和五行有很深的关系，所以我们可以说朱子的四象观点意欲结合筮法和五行，而将四象放入筮法、五行的层次，可见于孔颖达之《正义》：

两仪生四象，七八九六之谓也，故诸儒有为七八九六，今则从以为义。^⑱

两仪生四象者，谓金木水火稟天地而有，故云两仪生四象，土则分王四季。^⑲

孔氏以为“四象”一辞落入筮法范畴，则为老阳九、老阴六、少阳七、少阴八，若放入五行中，则为金木水火，而筮法与五行间的对应或关联并未提及。而朱子透河图、洛书的图式串联四象与筮法，实不同于邵子之四象观点。朱熹的四象观点仍离不开筮术易，与他对《易经》一书的基本认知有绝对的关系，他曾表示“《易》乃是占筮之书”^⑳；而邵子以阴阳刚柔为四象的说法，与原始的筮术易已然有别，尝试赋予《易经》抽象的哲理思维。这也是为什么有必要进一步研究邵子先天八卦的原因。

因此，邵雍之先天八卦次序图图式应该是：



最底层是太极，太极分出两仪，为第二层，两仪相交，产生阴阳刚柔四象，为第三层，接着四象又各分出阴阳，而为三画的八卦，顺序是乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤，其中乾、兑、离、震为阳仪，

巽、坎、艮、坤为阴仪。

二、先天八卦次序图的图式意义

先天八卦次序图本于《系辞传》之“易有太极”章,其原文如下:

易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。是故法象莫大乎天地,变通莫大乎四时,悬象着明莫大乎日月,崇高莫大乎富贵。备物致用,立成器以为天下利,莫大乎圣人。探賾索隐,钩深致远,以定天下之吉凶,成天下之亹亹者,莫大乎蓍龟。

本节具有两层涵义:一是自然及人事的外在现象及事物,自然界事物如日月,现象如季节的变迁,属于人事的范围则有富、贵;另一则是关乎蓍法与画卦。在这里隐藏了一个命题:卦象和蓍法指涉的对象同时包括了自然界的运行和人事更迭的契机,所以透过卦象可以定吉凶、成功业。问题是易卦如何能可能同时掌握二者?这也是邵雍在提出先天八卦时必须面对的问题,在《皇极经世书》中对图的相关的说明,其文如下:

太极既分,两仪立矣;阳下交于阴,阴上交于阳,四象生矣;阳交于阴,阴交于阳,而生天之四象;刚交于柔,柔交于刚,而生地之四象。于是八卦成矣。八卦相错然后万物生焉。^{②4}

太极分出两仪,接着生出四象、八卦,而八卦又互相交错,产生了万物。主要概念围绕在太极、两仪、四象及八卦。一用以解释八卦的形成,一则说明宇宙事物的出现。由于此段文字相当简洁,必须将之与《皇极经世书》中相关资料相互比对,希冀能对于各概念及概念间的联系有较为清楚的认识。以下将一一说明。

1. 太 极

太极在图中是以一空白格代表的,在书中的明确定义有三:道^{②5}、一^{②6}及心^{②7}。太极为道。邵雍以为道是无形无声^{②8},不可被人的感官认识到,但是它创生了天、地、万物及人,赋予了事物的本质与其运行的法则^{②9},因而任何事物均有道^{③0}。并由此衍生出认识论^{③1}、修养论^{③2}、伦理学^{③3}、政治哲学^{③4}等问题。道的意义及指涉范畴可以说是相当广泛,太极的意指是属于上述何者,由下一段文或可窥出端倪:

太极道之极也,太元道之元也,太素色之本也,太一数之始也,太初事之初也,其成功一也。^{③5}

太元是道之开始^{③6},太素是各种颜色的根本,太一是数的始源,事情的原初状态是太初,而太极与太元、太素、太一、太初四者相提并论,四者为根本原初义涵,所以太极当是指宇宙的根源起始,也就是说天、地、万物及人出现之前状态,《观物外篇七》之1:

元有二：有生天地之始者，太极也，有万物之中各有始者，生之本也。

太极是天和地的根源，有了天地，方有万物，而且天地是由太极所产生出来的，它的样貌依邵子的说法是：

一气分而阴阳判。^{③⑦}

太极不动，性也。发则神，神则数，数则象，象则器，气则变，复归于神也。^{③⑧}

首先他视太极是一团未分之气，将构成事物的形质因放入“太极”一辞的概念中，原本太极是寂然不动的气，动^{③⑨}则分化出阴阳二气，有了阴阳二气，四象、八卦也随之而生，种种神妙莫测的变化产生出来，这点是符合《系辞》“阴阳不测之谓神”的说法。

2. 两 仪

两仪，据上文“阳下交于阴，阴上交于阳”当指阴阳二气。其意义分成以下几点：

(1) 阴中有阳，阳中有阴：阴阳二者间的关系是相生的，他说：

阴阳相生也，体性相须也。是以阳去则阴竭，阴尽则阳灭。^{④①}

理论上可以有纯粹的阴与阳，实际上却不可能存在纯阴、纯阳，“独阳不生，孤阴不成也”^{④②}，也没有单由阴气或阳气所形成的事物，邵子以为即使是天地也不例外：

一气分而阴阳判，得阳之多者为天，得阴之多者为地，是故阴阳半而形质具焉，阴阳偏而性情分焉。^{④③}

天非纯阳，只是所得的阳气较多，地也不是纯阴，分到较多的阴气而已。阴中有阳，而阳中亦有阴：事物的形质虽源自于阴，而实际上已包含阳气在其中，性情虽由阳决定，仍有阴气在其中，所以说“阴阳半而形质具焉，阴阳偏而性情分焉”。阴中有阳，阳中有阴，阴阳二气是彼此依存的，所以他说：

阳不能自立，必得阴而后立，故阳以阴为基，阴不能自见，必待阳而后见，故阴以阳为唱，阳知其始而享其成，阴效其法而终其劳。^{④④}

(2) 阳为道用，阴为道体。他说：

阳者道之用也，阴者道之体也。阳用阴，阴用阳，以阳为用则尊阴，以阴为用则尊阳也，阴几于道，故以况道也。^{④⑤}

道为太极,而阳为太极之用,阴为太极之体,二者之间又可互用,以阳为用之时,阴为主,所以尊阴,以阴为用时,阳为主,所以尊阳。体与用的意义在《皇极经世书》中是如此记载着:

体数何为者也?生物者也;用数何为者也?运行者也;运行者,天也;生物者,地也。^{④5}

天主用,地主体。^{④6}

“体数”是大地生物之数,“体”字在此指事物之形体,而“用数”以数字形容天运行事物法则,故“用”当为事物运行法则;也就是说太极分出了阴阳二气,阴气构成了事物形体,而阳气形成事物之特质(或称“性”)。阴与阳构成所有事物及事物之法则,所以他说:

一阴一阳,天地之道也,物由是而生,由是而成也。^{④7}

体与用(性)间的关系是:

性非体不成,体非性不生。阳以阴为体,阴以阳为体,动者性也,静者体也,在天则阳动而阴静,在地则阳静而阴动,性得体的静,体随性的动,是以阳舒而阴疾也。^{④8}

二者是相需的,没有性,形体不能存在,而失去了形体,事物的特质无由彰显。性为动,体为静,性因着形体而有了安身之所,形体依着性而生存。

3. 四 象

四象为阳阴刚柔。这个想法应出自于《说卦传》中:

昔者圣人之作易也,将以顺性命之理。是以立天之道,曰阴曰阳;立地之道,曰柔曰刚;立人之道,曰仁曰义;兼三才而两之,故易六画而成卦。

分阴分阳,迭用柔刚,故易六位而成章。《说卦传》

将性命区分成三个范畴而论,天、地与人,天之道是阴阳,地之道为柔刚,人之道为仁义,而易经六画卦的象征意义包括了这三个范畴及其性质,虽然阴阳、柔刚及仁义分别为天地人之道,三者实则相通的,刚柔与仁义为阴阳在不同范畴下的展现,地之阴阳为刚柔,人的道德德行也有阴阳,为仁义,所以《周易集解》引崔憬曰:

此明一卦立爻有三才二体之义。故先明天道既立阴阳,地道又立刚柔,人道亦立仁义,以明之也。何则?在天虽刚,亦有柔德;在地虽柔,亦有刚德,故《书》曰:“沈潜刚克,高明柔克”,人禀天地,岂可不兼仁义乎?所以易道兼之矣。^{④9}

阴阳、刚柔与仁义是在不同范畴中阴阳的代名词，刚柔之所以能为阳阴之代称，在于《易传》以为阳气刚而阴气柔，《说卦传》亦言：“发挥于刚柔而生爻”，所以在《易传》中谈及阳爻与阴爻，往往又以刚、柔代称，故有时刚柔又可解为阳阴爻之意。在《易传》中，我们可以找到许多的例子，如：“刚中而应，行险以顺”^⑤、“柔得位而上下应之，曰小畜。健而巽，刚中而志行，乃亨”^⑥、“刚应而志行”^⑦、“刚柔分，动而明”^⑧、“柔得中而上行”^⑨、“柔^⑩变刚”、“刚当位而应”^⑪、“刚上而尚贤”^⑫、“刚反动而以顺行”^⑬、“刚遇中正，天下大行”^⑭、“柔在内而刚得中”^⑮、“刚中而应”^⑯、“刚过而中”^⑰、“柔遇刚也”^⑱、“六二之难，乘刚也”^⑲、“乘刚也”^⑳、“柔在下也”^㉑、“乘刚也”^㉒、“重刚而不中”^㉓。在《系辞传》中，刚柔几可视为阴阳爻之代名词：“动静有常，刚柔断矣”、“刚柔相摩，八卦相荡”、“刚柔相推而生变化”^㉔、“刚柔相推，变在其中”、“刚柔杂居，而吉凶可见”、“刚柔立本”、“阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德”^㉕。有时刚柔被视为阳卦、阴卦，如：“刚来而下柔”^㉖。

刚柔有时做乾坤二卦解，如《屯·彖》：“刚柔始交而难生”；因为刚柔可为乾坤二卦，所以有时也引申成为乾坤二卦之卦德，也就是以乾健坤顺的观点释刚柔，如：“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也”^㉗、“坤至柔而动也刚”^㉘、“刚健笃实”^㉙、“刚健而不陷”^㉚、“讼，上刚下险”^㉛、“其德刚健而文明”^㉜、“刚以动，故壮”^㉝、“明入地中，明夷，内文明而外柔顺”^㉞。当然也有将刚柔直接按字义解释为刚强柔顺，如：“志刚也”^㉟、“敌刚也”^㊱。

综上所述，刚柔除了字面的刚强柔顺外，在《易传》中尚有阳阴、阳爻阴爻、阳卦阴卦、乾坤二卦及乾坤之卦德，阴阳柔刚虽然源自《说卦传》，但是邵雍做了稍微的变异，他说：

一气分而阴阳判，得阳之多者为天，得阴之多者为地，是故阴阳半而形质具焉，阴阳偏而性情分焉，形质又^②分，则多阳者为刚也，多阴者为柔也，性情又分，则多阳者阳之极也，多阴者阴之极也。^③

两仪判分出天地后，阴仪为事物之形，阳仪为事物之性情；阴仪再分出刚柔，得阳之多者为刚，得阴之多者为柔；阳仪分出阴阳，阴非纯阴，而是得到阴的成分较多，阳也非纯阳，而是阳之多者。四象之刚柔决定事物之形体，阴阳决定一物之性情特质。阴阳为阳仪，属天，故阴阳间的交错，展现出天的作用；刚柔为阴仪，属地，刚柔之间的变化，即是地之作用。所以说：

天生于动者也，地生于静者也，一动一静交，而天地之道尽之矣。动之始则阳生焉，动之极则阴生焉，一阴一阳交而天之用尽之矣；静之始则柔生焉，静之极则刚生焉，一刚一柔交而地之用尽之矣。^④

物之大者无若天地，然而亦有所尽也。天之大，阴阳尽之矣；地之大，刚柔尽之矣^⑤。

以阴阳与刚柔间的变化囊括天和地的运作，并且窄化了刚柔的意义，限定在地之道，刚柔的意义不再等同于阴阳爻，而是地之道中两个相对的性质。

4. 八 卦

八卦为乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤，由阳阴刚柔四象再分出阴阳而构成，在邵雍的理论中，

八卦的象征意义是：

阳中阳日也，阳中阴月也，阴中阳星也，阴中阴辰也；柔中柔水也，柔中刚火也，刚中柔土也，刚中刚石也。夫四象，若错综而用之，日月天之阴阳，水火地之阴阳，星辰天之刚柔，土石地之刚柔。^⑧

乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤的指涉意义是日、月、星、辰、石、土、火、水。前四者为天空星体，后四者为大地中可见的四个物质。和四象的观点是一致的，日月星辰为阳仪，属天，而水火土石为阴仪，属地。而在邵雍理论中所谓的日月星辰水火土石并不单指现象界的八种事物，还有衍生意义：

日为暑，月为寒，星为昼，辰为夜，暑寒昼夜交而天之变尽之矣。水为雨，火为风，土为露，石为雷，雨风露雷交而地之化尽之矣；暑变物之性，寒变物之情，昼变物之形，夜变物之体，性情形体交而动植之感尽之矣；雨化物之走，风化物之飞，露化物之草，雷化物之木，走飞草木交而动植之应尽之矣。^⑨

日月星辰又象征着暑寒昼夜，暑寒昼夜分别为物之性情形体，水火土石为雨风露雷，雨风露雷又为物之走飞草木。定义八卦分别代表着性情形体和走飞草木并不是偶然的，这里可以看出邵雍的用心，前已述太极分阴阳两仪，阳气主宰了事物的特质，即为性情形体，而阴气则成为构造事物形体的来源，事物之形体又可分为走飞草木，他有意识地维持理论的一贯性，而也为八卦如何能构造事物找出原由，使得八卦和现象事物搭上了线。

三、一分为二

由“太极生两仪”、“两仪生四象”到“四象生八卦”，其实是依着一分为二的法则在前进着的，这个法则能成立主要在于“数”的概念的引入，这牵涉到太极的第二个定义“一”，邵雍以太极为“一”，阴阳二气为“二”，“一”和“二”已不仅是数目1和2而已，他说：

一者数之始，而非数也，故二二为四，三三为九，四四为十六，五五为二十五，六六为三十六，七七为四十九，皆用其变者也。五五二十五，天数也。六六三十六，乾之策数也。七七四十九，大衍用数也。八八六十四，卦数也。九九八十一，元范之数也。^⑩

“一”是数的开始，“非数”意指不是可变的数字，换句话说，“一”不具有变动性，其理由是：

$$\begin{array}{ll}
 1 \times 1 = 1 & \\
 2 \times 2 = 4 & 3 \times 3 = 9 \\
 4 \times 4 = 16 & 5 \times 5 = 25 \\
 6 \times 6 = 36 & 7 \times 7 = 49 \\
 8 \times 8 = 64 & 9 \times 9 = 81
 \end{array}$$

如上列式子，除了一以外的各数自乘积均不等同原数，因此“一”是不可变的，而却为各数变化

的根本。^⑧他又说：

有地然后有二，有二然后有昼夜，二三以变，错综而成，故易以二生，数以十二而起。而一非数也，非数而数以之成也。^⑨

天和地合为二，“二”是数目变化的一开端，有天地，人也跟着产生，天地人合为三，所以有二则有三，各式各样的数目因之而生。而“二”出自于“一”，所以说“一非数也，非数而数以之成也”，由是证明“一”的本体义。^⑩故“太极为一”一语意指太极是不动之一的同时，也预设了“一”的本体意涵。“二”也不单是数字2而已，它为数字变化的开端，象征着种种奇妙变化的开始，顺着这个脉络，因而邵雍说：

太极一也，不动，生二，二则神也，神生数，数生象，象生器。^⑪

变化的一开始是二，二意谓神妙变化，四、八等数字由此产生，所以说“神生数”，四象可以数目4代表，八卦简写成数目8，因此说“数生象”，八卦接着生出万物，故“象生器”。

至此，我们可以发现数字所以引入的原因在于：借着标定数目的方式，消弭事物间的歧异，结合卦爻和现象事物，进而解释一至多的过程，“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的命题可用数字写成“一分为二，二分为四，四分为八”，而无论“一分为二”、“二分为四”或“四分为八”又可约分成“一分为二”，如此建立了其思想体系的基本法则——“一分为二”，无怪乎大程子称邵雍之学为“加一倍法”。^⑫

“一分为二”本意为由太极分出阴阳二气，而引申成为由一主体或状态分出二个相对的状态，变化的原因其实就内在于事物中，这个观点突显阴阳两仪的重要性。阴阳间的变化消长成为主宰事物变化的主因，现象界的事物均在阴阳二气的约束中^⑬，邵雍以为能行变化的龙亦不例外：

龙能大能小，然亦有制之者，受制于阴阳之气，得时则能变化，变变^⑭则不能也。^⑮

龙虽能行种种变化，也受制于阴阳二气的管辖下，须依循二气方能成变化。阴阳二气决定事物的性质^⑯与成毁^⑰，阴阳在邵子理论中是一组相对立的概念：整理如下

| 阳 | 阴 | 原文 | 出处 |
|---|----|--------------------------------------|------------|
| 一 | 二 | 阳一而阴二 | 《观物内篇》9-6 |
| 奇 | 偶 | 乾坤起自奇偶，生自太极 | 《观物外篇》4-1 |
| 进 | 退 | 阳主进，故天并其一而为七。阴主退，故地去其四而止于十二也 | 《观物外篇》4-13 |
| 生 | 成 | 阳得阴而生，阴得阳而成 | 《观物外篇》1-9 |
| 有 | 无 | 阳能知而阴不能知，阳能见而阴不能见也。能知能见者为有，故阳性有而阴性无也 | 《观物外篇》1-31 |
| 遍 | 不遍 | 阳有所不遍，而阴无所不遍也；阳有去，而阴常居也 | 《观物外篇》1-31 |

| | | | |
|---|---|---|-------------|
| 生 | 消 | 本一气也,生则为阳,消则为阴 | 《观物外篇》1-51 |
| 男 | 女 | 乾道成男,坤道成女,在物则乾道成阳,坤道成阴 | 《观物外篇》4-9 |
| 健 | 顺 | 乾奇也,阳也,健也,故天下之健莫如天;坤耦也,阴也,顺也,故天下之顺莫如地,所以顺天也 | 《观物外篇》6-6 |
| 性 | 情 | 阳性而阴情,性神而情鬼 | 《观物外篇》6-47 |
| 善 | 恶 | 积善而阳多,鬼亦畏之矣,积恶而阴多 | 《观物外篇》6-50 |
| 舒 | 急 | 阳主舒长,阴主惨急 | 《观物外篇》7-27 |
| 辟 | 翕 | 阳主辟而出,阴主翕而入 | 《观物外篇》10-2 |
| 刚 | 柔 | 人得中和之气,则刚柔均,阳多则偏刚,阴多则偏柔 | 《观物外篇》10-77 |

再回到前面所述阴阳相生的概念,既然阴阳相生,阴中有阳,阳中有阴,因此,当标举出一方的同时,也意味着承认另一方的存在,彼此是互相指认的。阴阳落入现象界事物中,就成了同一个范畴内互相指认的一组相对概念,所有事物中均脱离不了阴阳的存在,因而他说:

本一气也,生则为阳,消则为阴。故二者,一而已矣,四者二而已矣,六者三而已矣,八者四而已矣,是以言天不言地,言君不言臣,言父不言子,言夫不言妇也。然天得地而万物生,君得臣而万化行,父得子夫得妇而家道成。故有一则有二,有二则有四,有三则有六,有四则有八。^⑨

就空间而言,天为阳,地为阴;以人的性别来分,男性为阳,女性为阴;在人际关系中,有君臣、父子、夫妇等不同关系,君、父、夫为阳,臣、子、妇为阴,天地、君臣、父子、夫妇都是一组相对的关系,表示万物在形成和发展的过程中,始终存在着对立面,任何事物都由对立面构成。此对立面或为动静,或为阴阳,或为刚柔,彼此既互相依存,又相渗透,阴阳也意味着一组事物的二种截然不同性质及其神妙变化,如阴阳、天地、昼夜等等,而事物的变化就源自于此二种性质间的互动结果。朱熹曾发挥道:

《语类》问:“自一阴一阳见一阴一阳又各生一阴一阳之象,就天地间着实处,如何验得?”曰:“一物上自各有阴阳,如人之男女阴阳也,逐人身上,又各有这血气,血阴而气阳也;如昼夜之间,昼阳而夜阴也;而昼自午后又为阴,自子后又为阳,便是阴阳各生阴阳之象。”^⑩

这段话是符合邵雍的观点的。

邵雍还说:

是故一分为二,二分为四,四分为八,八分为十六,十六分为三十二,三十二分为六十四,故曰,分阴分阳,迭用柔刚,故易六位而成章也。十分为百,百分为千,千分为万,犹根之有干,干之有枝,枝之有叶,愈大则愈少,愈细则愈繁,合之斯为一,衍之斯为万,是故乾以分之,坤以翕之,震以长之,巽以消之,长则分,分则消,消则翕也。^⑪

宇宙就依着一分为二的法则，由一至二、四、八、十六，以二的平方数不断地分化出去，“衍之斯为万”，如是解决了如何由太极生化事物的问题。另外，又因为阴阳是互相指认的概念，六十四实为三十二，三十二又实为十六，十六为八，八合为四，四合为二，“二者，一而已”，如此“合之斯为一”，事物的根源又实源自于一。

四、小 结

《系辞传》：“八卦以象告”、“象也者，像也”、“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”以为八卦既象征着宇宙变化之道，又象征着个别事物，其原始所象的八种个别物体，是天、泽、火、雷、风、水、山和地，均是自然界的现象，《说卦传》中另列举其他的八卦取象的例子，如以卦性论八卦：

乾，健也；坤，顺也；震，动也；巽，入也；坎，陷也；离，丽也；艮，止也；兑，说也。

或以八卦比喻动物：

乾为马，坤为牛，震为龙，巽为鸡，坎为豚，离为雉，艮为狗，兑为羊。

或以人体来论：

乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。

或放入家庭结构而论：

乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母；震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之的中男；离再索而得女，故谓之的中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。

另有一段文广泛援举各卦的取象。最令后学者困惑的是这些取象与卦的连结性不强。

邵雍提出新的八卦取象，是否意味着他反对《说卦传》对八卦的取象看法呢？似乎又不是，因为邵雍在《观物外篇六》中说：

乾奇也，阳也，健也，故天下之健莫如天；坤耦也，阴也，顺也，故天下之顺莫如地，所以顺天也；震起也，一阳起也，起动也，故天下之动莫如雷；坎陷也，一阳陷于二阴，陷下也，故天下之下莫如水；艮止也，一阳于是而止也，故天下之止莫如山；巽入也，一阴入二阳之下，故天下之入莫如风；离丽也，一阴离于二阳，其卦错，然成文而华丽也，故天下之丽莫如火，又如附丽之丽；兑说也，一阴出于外而说于物，故天下之说莫如泽。

他非常清楚《说卦传》中八卦的基本取象，由字里行间，可以看出他很认可传中说法。因此以日月星辰水土土石为八卦的象征意义，应该不是用以反对《易传》，邵伯温曾为邵雍的八卦取象作

出解释,如下:

日者,至阳之精也,故太阳为日,在地则为火,先天图以乾为日。

月者,至阴之精,得日气而有光,故太阴为月,在地则为水,先天图以兑为月。

星者,日之余光而见,故少阳为星,在地则为石,先天图以离为星。

辰者,天之土,不见而属阴,故少阴为辰,在地则为土,先天图以震为辰。

水者,天下至柔之物也,其性润下,故太柔为水,在天则为月,先天图以坤为水。

火者,天下至刚之物也,其性炎烈,故太刚为火,在天则为日,先天图以艮为火。

土之为物,亦柔也,其性软缓,故少柔为土,在天则为辰,先天图以坎为土。

石亦刚物也,其性坚,故少刚为石,在天则为星,先天图以巽为石。^⑭

他以为日月星辰属天,为阴阳变化而成,阳之精为日,阴之精为月,星是借着太阳的余光而得以为人所看到,“阳能见阴不能见”^⑮,故为少阳,辰不可见,故为少阴;而地之变化全在刚柔间的相交,水为至柔之物,故为太柔,火为至刚之物,故为太刚,土的性质是软缓的,故为少柔,石头质地坚硬,为少刚。至于八卦如何与日月星辰水火土石结合,邵伯温只以“先天图”三字理所当然地交待。邵雍的八卦的取象有没有根据呢?根据《焦氏易林》,乾有日象,兑有月象,坤有水象,若合符节,但我们仍然可问:为什么不采用原有的取象系统呢?有人曾提出类似的问题:为什么邵雍不用行之已久且影响广泛之五行说,而用水火土石?邵伯温的回答或可作为参考:

或问:皇极经世舍金木水火土,而用水火土石,何也?

夫日月星辰,天之四象也;水火土石,地之四体也。金木水火土者,五行也。四象四体,先天也,五行,后天也。先天,后天之所自出也。水火土石,五行之所自出也,水火土石,本体也,金木水火土,致用也,以其致用,故谓之五行,行乎天地之间者也。水火土石,盖五行在其间矣!金出于石,而木生于土;有石而后有金,有土而后有木,金者从革而后成,木者植物之一类者也,是岂舍五行而不用哉?五行在其间者,此之谓也。皇极经世用水火土石,以其本体也,洪范金木水火土,以其致用也,皆有所生,其归则一。^⑯

他以先后天之异,论述五行与水火土石之别,以为五行为后天,水火土石为先天,先天是后天之所体,后天则为先天之发用,后天是出自于先天,所以虽然先天八卦的阴仪只举水火土石,实已包括五行于其中。照这个说法,邵子的先天说是在为五行或后天八卦找出更根本的原理,因而努力在构造一个严整理论,所以他尝试在不违反旧说的情况下,整合一与多、卦象与事物,或许太过机械化,不过,这样的企图是值得赞许与认可的。至于这样的企图是否成功,拟专文再论。

(作者为台湾大学哲学研究所博士生)

注释

①早在晋朝,干宝就提出:“伏羲之易小成,为先天;神农之易中成,为中天;黄帝之易大成,为后天。”转引自何楷《周易订诂》,台北市:台湾商务,1983年。

②《观物外篇》二之2。本篇文章对《皇极经世》一书的分节,以何梦瑶《皇极经世易知》一书为则。台北:广文书局,1994年初版。

③高怀民先生表示：“先天易学中究竟有多少图，后人无从得知。”《邵子先天易哲学》第31页，1997年3月初版。

④又名“小横图”，《纂图指要》（据国立故宫博物院藏本影印之《皇极经世书》，中国子学名著集成编印基金会）及《皇极经世易知》作“伏羲始画八卦图”，而《皇极经世释义》作“伏羲八卦横图”。

⑤高怀民先生以为此图有三个特点，除了以黑白二色代替阴阳爻外，尚有八卦之发展由下而上及发生次序阳先后。请见高怀民先生所著之《邵子先天易哲学》第32-33页。而朱熹本人也表示：“黑白之位，亦非古法，但以奇耦为之，终不粲然，今欲易晓，固不若黑白之了了心目间也。”（朱子答袁枢，转引自王植《珍本皇极经世书》，台北：武陵出版有限公司，1996年2月1版）

⑥《观物外篇二》之2。

⑦《观物内篇十一》之1。

⑧《观物内篇十一》之2。

⑨《观物内篇十一》之3。

⑩《观物内篇一》之2。邵伯温注：“混成一体，谓之太极。太极既判，初有仪形，谓之两仪。两仪又判，而为阴阳刚柔，谓之四象。四象又判，而为太阳、少阳、太阴、少阴、太刚、少刚、太柔、少柔，而成八卦。”（《皇极经世书》卷三释“水火土石交而地之体尽矣”，第127页，国立故宫博物院藏本影印，中国子学名著集成编印基金会。）

⑪太阳、太阴、少阳、少阴、少刚、少柔、太刚及太柔的排列方式是根据蔡元定之经世衍世图（《纂图指要下》）和邵伯温（请见本文16页）的注解而排定。

⑫引自《珍本皇极经世书》，邵康节著，王植辑，第55页。

⑬《观物外篇十》之32。

⑭《观物外篇一》之36。

⑮同下注。

⑯请见余本《皇极经世释义》卷二，第49页：“此解八卦之生于横图，有以明圆图之所由成也，阳为上，阴为下，故曰‘阳下交阴’、‘阴上交阳’，此以对待见相交之义。邵子以两仪当天地，故以阴阳刚柔言而不分太少，玉斋胡氏曰：此一节申明八卦相错而为六十四卦，有此圆图也，邵子以一动一静之间为太极，以动静分两仪，以阴阳刚柔分四象，以太阳、太阴、少阳、少阴分乾兑离震为天四象，以少刚少柔太刚太柔分巽坎艮坤为地四象，所谓八卦也。乾兑离震四卦皆自阳仪来，故为天之四象，巽坎艮坤四卦皆自阴仪来，故为地之四象，八卦相错者，一卦之上各加八卦以相间错，则六四卦成矣。”台北：集文书局，1878年3月。

⑰请见冯友兰《中国哲学史》第二篇经学时代第十一章：“《易学启蒙》八卦次序图，以阴阳两仪，太阳、少阳、太阴、少阴为四象，与《皇极经世·观物篇》所说不合。”

⑱朱子答虞大中之语，引自《珍本皇极经世书》，邵康节著，王植辑，第50-51页。

⑲原出处为《易学启蒙》卷二，朱熹著，台北市：广学社印书馆，1975年初版。

⑳引自《珍本皇极经世书》，邵康节著，王植辑，第52-53页。

㉑请见孔颖达的《周易正义》卷七释“易有四象，所以示也”条，台北：台湾书局，1986年8月版。

㉒请见孔颖达的《周易正义》卷七释“两仪生四象”条。

㉓语出《朱子语类》。

㉔《观物外篇二》之2。

㉕《观物外篇一》之57：“道为太极。”

㉖《观物外篇六》之44：“太极一也。”

㉗《观物外篇十二》之1：“心为太极”，此义当放在邵雍“观物”的思想中考量，是人所以可能认识外物的基础，由之衍申工夫论，在《观物外篇》同时有“人心当如止水则定，定则静，静则明”、“心一则不分，则能应万物，此君子所以虚心而不动也”。

㉘《观物外篇六》之35：“一阴一阳之谓道，道无声无形，不可得而见者，故假道路之道为名，人之有行必由于道，一阴一阳，天地之道也，物由是而生，由是而成也”。

②《观物内篇九》之3：“天由道而生，地由道而成，物由道而行，天地人物则异也，其于由道一也。夫道也者，道也。道无形，行之则见于事矣，如道路之道，坦然使亿万万年行之人知其归者也。”《观物外篇六》之11：“道生天，天生地，及其功成而身退，故子继父禅，是以乾退一位也”。

③《观物外篇十二》之27：“事无大小，皆有道在其间，能安分则谓之道，不能安分则谓之非道。”

④邵雍的认识论即“观物”的思想，人可透过事物去认识到道，一旦掌握道，即认识外物，在《观物内篇三》之3：“道之道，尽之于天矣；天之道，尽之于地矣；天地之道，尽之于万物矣；天地万物之道，尽之于人矣。人能知其天地万物之道所以尽于人者，然后能尽民也。”及《观物内篇三》之2：“是知道为天地之本，天地为万物之本；以天地观万物，则万物为万物；以道观天地，则天地亦为万物。”

⑤《观物外篇十二》之27：“心一而不分，则能应万物，此君子所以虚心而不动也。”

⑥道德的判准为道，如：《观物外篇十二》之27：“事无大小，皆有道在其间，能安分则谓之道，不能安分则谓之非道。”及《观物内篇九》之4：“或曰：君子道长则小人道消，君子道消则小人道长，长者是则消者非也，消者是则长者非也，何以知正道邪道之然乎？吁！贼夫人之论也。不曰君行君事，臣行臣事，父行父事，子行子事，夫行夫事，妻行妻事，君子行君子事，小人行小人事，中国行中国事，僭窃行僭窃事，谓之正道；君行臣事，臣行君事，父行子事，子行父事，夫行妻事，妻行夫事，君子行小人事，小人行君子事，中国行僭窃事，僭窃行中国事，谓之邪道”。

⑦最好的政治是政权领导者效法天地无为无有的自然之道来感化人民。在《观物内篇四》之7：“三皇同意而异化，五帝同言而异教，三王同象而异劝，五伯同术而异率。同意而异化者必以道，以道化民者，民亦以道归之，故尚自然。夫自然者，无为无有之谓也，无为者非不谓也，不固为者也，故能广；无有者非不有也，不固有者也，故能大，广大悉备而不固为固有者，其惟三皇乎？是故知能以道化天下者，天下亦以道归焉。所以圣人言曰：我无为而民自化，我无事而民自富，我好静而民自正，我无欲而民自朴。其斯之谓欤？”《观物内篇五》之1：“善化天下者，止于尽道而已。”

⑧《观物外篇十二》之14。

⑨《子夏易传》释“乾，元亨利贞”之“元”为“始”，而《乾·彖传》亦云：“大哉乾元，万物资始”

⑩《观物外篇二》之9。

⑪《观物外篇六》之45。

⑫至于为什么一团静止之气会动，邵雍并未解释，似乎视作理所当然耳。

⑬《观物外篇一》之34。

⑭《观物外篇八》之1。

⑮《观物外篇三》之9。

⑯《观物外篇一》之30。

⑰《观物外篇一》之28。

⑱《观物外篇八》之7。

⑲《观物外篇六》之36。

⑳《观物外篇六》之35。

㉑《观物外篇十一》之5。

㉒请见《周易集解纂疏》卷十。

㉓《师·彖》，刚在此指《师》卦九二爻。

㉔《小畜·彖》，柔在此指《小畜》卦之六四爻，刚意为《小畜》卦之九二与九五爻。

㉕《豫·彖》，刚为《豫》卦九四爻。

㉖《噬嗑·彖》，“刚柔分”有几解：一以阴阳爻之升降解，虞翻：“此本《否卦》，《乾》之九五分降《坤》初，《坤》之初六分升《乾》五。”（《周易集解纂疏》卷四第238页）一做三阳爻与三阴爻，阳爻与阴爻相间而不相杂染（如金景芳《周易全解》第174页，1989年初版）。

㉗《噬嗑·彖》，柔为《噬嗑》卦六五爻。

㉘《剥·彖》，柔指《剥》卦初六至初五爻均为阴爻，而刚指《剥》卦上九爻。

- ⑤《遁·彖》，刚指《遁》卦九五爻。
- ⑥《大畜·彖》，刚指《大畜》卦上九爻。
- ⑦《复·彖》，刚指《复》卦初九爻。
- ⑧《姤·彖》，刚指《姤》卦九五爻。
- ⑨《中孚·彖》，柔指《中孚》卦六三与六四爻，刚指《中孚》卦九二与九五爻。
- ⑩《无妄·彖》，刚为《无妄》卦九五爻。
- ⑪《大过·彖》，刚为《大过》卦初九至九五爻等阳爻。
- ⑫《姤·彖》，柔为《姤》卦初六爻，刚为《姤》卦九二至上九等阳爻。
- ⑬《屯·六二象》，刚为《屯》卦初九爻。
- ⑭《豫·六五象》，刚为《豫》卦九四爻。
- ⑮《大过·初六象》，柔为《大过》卦初六爻。
- ⑯《噬嗑·六二象》，刚为《噬嗑》卦初九爻。
- ⑰《乾文言》。
- ⑱以上请见《系辞上》。
- ⑲以上请见《系辞下》。
- ⑳《随·彖》。
- ㉑《乾文言》。
- ㉒《坤文言》。
- ㉓《大畜·彖》。
- ㉔《需·彖》。
- ㉕《讼·彖》。
- ㉖《大有·彖》。
- ㉗《大壮·彖》。
- ㉘《明夷·彖》。
- ㉙《履·六三象》。
- ㉚《同人·六二象》。
- ㉛道藏本“又”字作“各”。
- ㉜《观物外篇二》之9。
- ㉝《观物内篇一》之2。
- ㉞《观物内篇一》之1。
- ㉟《观物外篇一》之36。
- ㊱《观物内篇一》之3。
- ㊲《观物外篇一》之25。

⑳对于邵雍而言，每个数字似乎都有相应的意义，如二十五是天数，三十六为乾之策数，四十九为大衍之数，六十四为卦数，八十一为元范之数，究竟数目与相应意义的联结，其实是值得研究的题目，限于题旨，暂不讨论，或可冀望来日。

㉑《观物外篇三》之7。

㉒邵雍甚至提出“理数”一辞，认为数目的变化有其规律性，是自然而然，不是人力造做而成，因为非本篇文章的论述焦点，故略之不论。

㉓《观物外篇六》之44。

㉔加一倍法由大程子而来，据《宋元学案》所载：“明道闻先生之数既久，甚熟，一日因监试无事，以其说推算之，皆合，出谓先生曰：尧夫之数，只是加一倍法。”（引自《宋元学案·百源学案》，黄宗羲著，台北：世界书局，1983年5月4版。）

㉕按《观物外篇十二》之19：“潜天潜地，不行而至，不为阴阳之所摄者，神也。”不被阴阳二气所统辖的，只

有神而已，神在《皇极经世书》中有多义：鬼神、精神、神妙之作用，在此应指鬼神，《观物外篇十》之 82：“道与一，神之强名也。以神为神者，至言也。”《观物外篇三》之 6：“气一而已，主之者乾也；神亦一而已，乘气而变化，出入于有无生死之间，无方而不测也。”

⑤王氏本作“失时”。

⑥《观物外篇十》之 70。

⑦以八卦为例，于《观物外篇二》之 3：“乾坤定位也，震巽一交也，兑离坎艮再交也，故震阳少而阴尚多也，巽阴少而阳尚多也，兑离阳浸多也，坎艮阴浸多也，是以辰与火不见也。”

⑧《观物外篇一》之 34：“阳生阴，故水先成；阴生阳，故火后成。阴阳相生也，体性相须也。是以阳去则阴竭，阴尽则阳灭。”《观物外篇一》之 35：“阴对阳为二，然阳来则生，阳去则死；天地万物生死主于阳，则归之于一也。”

⑨《观物外篇一》之 51。

⑩引自《珍本皇极经世书》，邵康节著，王植辑，第 53 页。

⑪《观物外篇二》之 2。

⑫《皇极经世书》卷三，第 125 页。

⑬《观物外篇》1—31。

⑭请见《宋元学案·百源学案》。

参考书目

1. 子夏《子夏易传》，台北：台湾商务书局，1983 年。
2. 井上聪《先秦阴阳五行》，武汉：湖北教育出版社，1997 年初版。
3. 孔颖达《周易正义》，台北：台湾书局，1986 年 8 月台版。
4. 王弼、韩康伯《周易王韩注》，台北：台湾中华书局，1985 年 3 月台五版。
5. 王植《珍本皇极经世书》，台北：武陵出版有限公司，1996 年 2 月 1 版。
6. 朱伯崑《易学哲学史》上、中册，北京：北京大学出版社，1989 年 11 月第二版。
7. 朱伯崑主编《易学基础教程》，广州：广州出版社，1993 年 12 月初版。
8. 朱熹《周易本义》，台北：世界书局，1988 年 11 月十版。
9. 朱熹《易学启蒙》，台北：广学社印书馆，1975 年初版。
10. 余本《皇极经世释义》，台北：集文书局，1878 年 3 月。
11. 何楷《周易订诂》，台北：台湾商务出版社，1983 年。
12. 何梦瑶《皇极经世易知》，台北：广文书局，1994 年初版。
13. 李道平《周易集解纂疏》，北京：中华书局，1943 年 3 月一版。
14. 李镜池《周易通义》，北京：中华书局，1981 年。
15. 尚秉和《周易尚氏学》，北京：中华书局，1990 年。
16. 邵雍《伊川击壤集》，台北：艺文印书馆影本，1962 年。
17. 邵雍《皇极经世书》，台北：中华书局，1982 年 4 月。
18. 邵雍《皇极经世书》，国立故宫博物院藏本影印，中国子学名著集成编印基金会。
19. 金景芳《周易全解》，吕绍纲整理，吉林：吉林大学出版社，1991 年 2 月 6 版。
20. 侯外庐主编《宋明理学史》，北京：人民出版社，1984 年初版。
21. 俞琰《周易集说》，四库本，册廿一。
22. 段玉裁《说文解字注》台北：艺文印书馆。
23. 胡渭《易图明辨》，台北：广文书局，1971 年 5 月初版。
24. 徐志锐《周易阴阳八卦说解》，台北：里仁书局，1994 年 11 月初版。
25. 徐灏《说文解字注笺》，台北：广文书局，1972 年。
26. 祝泌《皇极经世钤》，台北：广文书局，1988 年 7 月初版。

27. 高亨《周易大传今注》，山东：齐鲁出版社，1987年2月4版。
28. 高怀民《先秦易学史》，台北：台湾商务印书馆，1970年12月初版。
29. 高怀民《两汉易学史》，台北：台湾商务印书馆，1970年12月初版。
30. 高怀民《大易哲学论》，台北：成文出版社，1978年6月初版。
31. 高怀民《宋元明易学史》，1994年12月初版。
32. 高怀民《邵子先天易哲学》，1997年3月初版。
33. 高怀民《伟大的孕育》，1999年初版。
34. 张立文《道》，北京：中国人民大学出版社，1989年3月初版。
35. 张立文《气》，北京：中国人民大学出版社，1990年12月初版。
36. 张立文《帛书周易注译》，郑州：中州古籍出版社，1992年9月初版。
37. 张行成《皇极经世观物外篇衍篇》，台北：武陵出版有限公司，1991年3月。
38. 张其成《易学大辞典》，北京：华夏出版社，1992年2月2版。
39. 梁名春《周易研究史》，长沙：湖南出版社，1991年。
40. 郭文夫《思想论集》，台北：全贤图书出版社，1993年3月初版。
41. 陈鼓应、赵建伟著《周易注译与研究》，台湾：商务印书馆，1999年初版。
42. 冯友兰《中国哲学史》，台北：蓝灯文化公司，1986年初版。
43. 黄沛荣《易学论著选集》，台北：长安出版社，1991年。
44. 黄宗羲《宋元学案》，台北：世界书局，1983年5月4版。
45. 赵中伟《易经图书大观》，台北：洪业文化事业有限公司，1999年3月初版。
46. 郑玄《周易注》，台北：台湾商务书局，1983年。
47. 戴君仁《谈易》，台北：台湾开明书局，1980年3月6版。
48. 戴璉璋《易传之形成及其思想》，台北：文津出版社，1989年。
49. 邝芷人《阴阳五行及其体系》，台北：文津出版社，1998年2月2版。
50. 关永中《邵雍易学的知识论向度——〈皇极经世·观物篇〉之六十二所给予的提示》，国立台湾大学，《哲学论评》第二十三期，第53-94页。

还易归儒 推道明事

——论伊川易学之理学诠释^①

□ 罗雅纯

《易传》之象数派在两汉易学中取得主导性之地位，然魏·王弼《易》注的掘发与盛行，从而使承传四百多年的两汉象数易学渐趋衰亡。王弼以“抽象阐理”振聋发聩之气势，打破两汉象数学之积弊，黜除象数说，以义理说易，^②独标新帜，改变了一代学术风气，开辟宋《易》义理派之先河，影响其易学之发展。两宋理学大兴，以理释易自是不可避免，是故伊川、晦庵相继注《易》，一汲取王氏义理说易之传统，二则扫除玄学老庄气息，重释义理以说易。其说虽是，二家之说仍有其异，究其精辟自是可成，然探其源流必有先后，伊川为晦庵义理之启蒙，自是不可推诿，故尊伊川为宋《易》义理派之大师，自是不可讳言。

本文兹就前之理解，以《伊川易传》作为思想底据，期能以此廓清伊川援引儒理融治易学之思想，进而体究义理释易之意蕴。故就此目的为始，切入《伊川易传》《易》之对话展示，由体证伊川说易，得其义理，象数在中之理路，厘定伊川释易之梗概，以理学进路作为本文行文之纲领。以此拟节展开伊川“道器为二，理一分殊”、“体用一源，显微无间”、“阴阳对待，变易常道”之本体论进路，期以此阐明还易归儒、以儒释易之菁粹思维，进能揭示易理之内圣，推道明事开出外王之境界，陶铸以成独有建树的易学体系，不但由此奠定了宋《易》义理派的坚实基础，并进而开创出宋《易》义理学崭新理性的新路向。

一、问题之缘起

《易》包含《易经》和《易传》，在历史流传的过程中，不断被后世诠释而研究。《易经》原为卜筮书，《易传》则为哲学之著作，经、传相互的引申与阐发，陶铸以成“象数”、“义理”结合的深邃智慧。“象数”作为《易》的形式范畴，目的在于喻示义理；“义理”作为《易》象征的哲理归趋，蕴意在于象数中，二者掘发阐释深蕴的易学意趣，巍然树立“象数派”与“义理派”^③，相互彰显，开启《易》哲学源远流长的探索之门。后世易学家因其二派之分，相互攻驳，争端遂起，形成《周易》思想发展的歧异多样。《四库全书总目·经部易类小序》论及易学发展之大要，其云：

《易》之为书，推天道以明人事也。《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥；再变而为陈、邵，务穷造化：《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老、庄。一变而胡瑗、程子，始阐明儒理；再李光、杨万里又参证史事：

《易》遂日启其论端。此两派六宗已互相攻驳。又《易》道广大,无所不包,旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术,以逮方外之炉火,皆可援《易》以为说,而好异者又援以入《易》,故易说繁。夫六十四卦《大象》皆有“君子以”字,其《彖象》则多戒占者,“圣人之情见乎辞”矣。其余皆《易》之一端,非其本也。^④

承上在易学之发展亦可显知,两汉易学之发展象数派取得主导性地位,然经魏·王弼《易》注的掘发与盛行后,使得承传数百年的两汉象数易学渐趋衰微。王弼以“扫象阐理”黜除象数说,一扫两汉象数之积弊,转以义理说易,独标新帜,改变了当时的学术,启辟了宋《易》义理派之先河,影响了后来易学之发展。宋代《易》义理学之萌生,不免受当时“先后天”之象数学、“河图洛书”之学,及“太极”之说义理内涵的多少影响,但更为明显地是继承王弼“扫象阐理”的易学观点,尤其是宋·伊川先生。

伊川在此基础上继而注《易》,一汲取王弼义理说易之传统,二则扫除老庄玄学之气息,在更大程度上融进了当时显学的理学思想,以儒释《易》开展出易学义理的另一向度,是故王弼、伊川二人同以义理解《易》,实为易学发展之义理派巨擘。然虽二人同为义理派之主要阐释者,但思察其究,“玄理”说易与“性理”说易仍是不同。伊川由王弼之基础开创理学之进路,在继承之余甚而对王弼提出许多的批判,其谓:“只以《庄》、《老》解之,是何道理?”^⑤,虽在易理追求的大方向上肯定王弼以义理说易,但在形上根源处,却极力扫荡王弼以《老》、《庄》注《易》所产生的迷思。

伊川既以指陈王弼易学之不足,松动玄理说《易》之前提下,则必须在认知的基础上驳斥王弼注《易》的谬误,如此始能建立更为精密的理论体系,并进一步保全易学的意义与价值。职是之故,伊川秉持儒学之使命,建构以“理”作为最高范畴的形上思想,努力摆脱卜筮、阴阳家与玄学之传统,以阐明天道为使志,建立纯粹儒家道德理性的易学诠释,殚精竭虑以撰《伊川易传》^⑥。伊川借易学之深意以显豁儒学之义理,期能如此达致“还易归儒”之目标,顺能推演天道以明人事之理,始致圣人之道晓明于世。然伊川所重塑“还易归儒”之努力,是否真能厘定并廓清易学之全貌?陶铸以治之义理派易学,其诠释是否能还原并揭示《易》之精髓?更进而能否以《易》之内圣“推道明事”以开出外王之境界,俟诸本文未来研究进路之一一辨清。

二、伊川易学之理学进路

伊川《易传·序》曰:

易变易也,随时变易以道也。其为书也,广大悉备,将以性命之理,通幽明之故,尽事物之表而示开物成务之道也。圣人之忧患后世可谓至矣。去古虽远,遗经尚存,然而前儒失意以传言,后学诵言而忘味,自秦而下,盖无传矣。予生千载之后,悼斯文之湮晦,将俾人沿流而求源此传所以作也。^⑦

伊川认为《易》为变易之道,是圣人忧患后世之作,内容广大悉备,穷尽天地所有之道理,其目的顺性命之理,通幽明之故,尽事物之表以示开物成务之道,所以掌握易道,也就掌握了天地变易

之道。伊川领悟《易》非卜筮之作,而是圣人探究天道意蕴之典籍,故感叹自秦后此义已不传,因而起而立言作其易传,以续而传承圣人之道。然伊川所探求之天道,如何采取预设之立场?其所诠释之易学是否能与《易》相通?《周易·系辞上传》所载:

圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜;是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼。系辞焉,以断其吉凶;是故谓之爻。^⑧

一如《易》说者,伊川亦将《周易》视为圣人为天地而之作,蕴其意显豁在天地之道的理解上,也因此立足于如此之认知,所以由此亦知,伊川对《易》之认识也代表其对天地之道的体悟。那么,伊川所体悟之天道又为何?伊川与弟子之对话提供了进一步理解之线索:

棣问:“福善祸淫如何?”曰:“此自然之理,善则有福,淫则有祸。”又问:“天道如何?”曰:“只是理,理便是天道也。且如说皇天震怒,终不是有人在上震怒?只是理如此。”^⑨

“理便是天道”,一语道出伊川易学之“基源问题”^⑩，“理是天道;天道即为理”，亦即也取代象数派之“象”、“数”与王弼以“无”注易,转而以“理”的概念重新释《易》,并提纲契领地建立起《伊川易传》之思想体系。对伊川而言,“理”即“天道”,“天道”即为“理”,二者并无不同,以“理”之范畴理解宇宙本体与终极意涵,如此实易掌握“天道”的深奥真蕴。

(一)道器不二,理一分殊

《周易·系辞上传》曰:“形而上之谓道,形而下之谓器”^⑪伊川承此意严分形上/形下之分,以“道”、“器”之别论无形/有形之谓,其所谓:“有形皆器也,无形唯道也。”^⑫故伊川释《易》随卦爻而演其义,就爻易之卦爻为已形,故属形下之器,推爻之形下之器,以探形上之道,由伊川判形上/形下之分,概以无形/有形一语以蔽之,其可知伊川之言,盖以阴阳之气为有形,视属形下;道之无形,当属形上,由对道器之辨进而论道气之分,是足可证伊川理路之一贯。清·黄宗羲见伊川之分判直截,更谆谆勉人善自体会:

“离了阴阳更无道”,此语已极直截。又云“所以阴阳者是道也”犹云阴阳之能运行者是道也。即易一阴一阳之谓道之意,所以二字要善体会”。^⑬

“有形皆器也,无形唯道也”,那么形而上之道、理与形而下之阴、阳在《易》之哲理中又该如何相依相辅?伊川于《易传》释《坤卦》“先迷失道,后顺得常”中提出他的诠释:

乾之用,阳之为也。坤之用,阴之为也。形而上曰天地之道,形而下曰阴阳之动。先迷后得以下,言阴阳也。先唱则迷,失阴道;后和则顺而得其常理。西南阴方从其类,得朋也。东北阳方离其类,丧朋也。离其类而从阳则能成,生物之功终有吉庆也。与类行者本也,从于阳者用也,阴体柔躁,故从于阳则能安贞而吉,应地道之无疆也。阴而不安贞,岂能应地之道。象有三无疆,盖不同也,德合无疆,天之不已也,应地无疆,地之无穷也,行地无疆,马之健行也。^⑭

朱伯崑先生针对伊川此言之诠释,提出既深刻又清晰地揭橥,其说明颇助于吾人对伊川易学义理之掌握:

“乾之用,阳之为也”,是说,乾之体为刚健,其用为先唱而始物,凡阳性的东西,其作为都是先唱而始物。“坤之用,阴之为也”,是说,坤之体为柔顺,其用为后和而生物。凡阴性的东西,其作为都是后和而生物。此是解释乾坤两卦的卦义。就天地说,……刚柔二德作为天地之道是无形的,但其表现为形迹。天阳气先唱而始物,地阴气后和而生物,此即形而上曰“天地之道”,形而下曰“阴阳之功”。功,谓事功。此处说的“天地之道”,即刚健和柔顺之理和天地所遵循的法则。^⑮

承上可知,伊川言“形而上曰天地之道”所指无形的“刚”、“柔”二德。“刚”指“乾”之刚健体性;“柔”指“坤”之柔顺体性。这“乾”刚“坤”柔的天地之道,透由形下阴阳二气的协同运作以显其体性。乾之用,先唱而始物,天阳之为也;坤之用,后和而生物,地阴之为也,在阴阳二气的互应中,阴体柔躁,从阳则能安贞而吉,后和则顺得其常理,是谓“形而上曰天地之道,形而下曰阴阳之功”。遂此吾人亦可言“乾”的刚健创发之理与“坤”的柔顺承随之理,这乾坤之道、刚柔二德便是伊川易学的无形天道。

《周易·系辞上传》言:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”^⑯《周易·说卦传》又云:“是以,立天之道曰阴与阳”。伊川言:“所以一阴一阳道也。”伊川取此斯言,纳阴阳以论“形而上”、“形而下”之分,以道为形上,以阴阳之气为形下,并以“所以阴阳者”解释为“道”的意义与涵蕴,进而推演宇宙间一切的现象变化:

“一阴一阳之谓道”,此理固深,说则无可说。所以阴阳者道,既曰气,则便是二。言开阖,已是感,既二则便有感。所以开阖者道,开阖便是阴阳。^⑰

离了阴阳更无道,所以阴阳者是道也。阴阳,气也。气是形而下者,道是形而上者。形而上者则是密也。^⑱

伊川谓一阴一阳之交感,形成阴阳二气的相互摄受,在一阖一辟的律则运化中,依循着寻绎的条理与规律,就在这阴阳脉动的常则下,构成了天之则、天之道,亦即成为阴阳运作后的所以然根据。伊川释《彖卦》言:

天地之所以不已,盖有恒久之道,人能恒于可恒之道,则合天地之道。^⑲

天地之所以不已,盖有恒久之道,而此恒久之道即为天地活动不已之动力,亦即为“天地之理”。换言之,“天地之理”即为天地不已的“所以然之理”。然实所以然之理,所指为何?依循此一进路再探,实然发现伊川的认知理解上,不只天地、阴阳,举凡所有的形下之物,其背后皆有一形上的所以然之理。所以伊川又言:

天下事皆可理照，有物必有则，一物须有一理。^①

每一形下之物，其后皆有其“所以然之理”，亦即为该物之“则”。然此“所以然之理”的具体意义为何，伊川是否提出更明白的认识与论说？倘欲厘清伊川之“理”的真正意蕴，则必须辨明“所以然”/“然”之二者，疏通“形而上”/“形而下”之关系，始能豁然其义。如前所述，伊川认为每一现象背后，皆有其相应的所以然之理。故一物须有理，天地有万事万物，亦必因此而万理。天地所以不已，乃因有不已之理；不仅一物须有一理，一时亦有一时之理。因此《易》六十四卦对伊川而言，乃意味着各种不同时代态的展现，而卦爻中所揭示者，即乃此时态之理。然事既有万象，而理亦当众多，诸多众理间如何相通？抑或各自独立而相异？那么伊川教人格物穷理，又当如何穷尽天下万物之理？伊川言：

格物穷理，非是要穷尽天下之物；但于一事上推尽，其他可以类推。^②

今人欲致知，须要格物。物不必谓事物然后谓之理也，自一身之中，至万物之理，但理会得多，相次自然豁然有觉处。^③

伊川此语仅解答了部分的疑惑，至于如何“类推”以穷尽天下之理？伊川并无进一步地说明。然虽如此，吾人却可由“格物穷理”说予以推进，所穷者虽仅为该物之所以然之理，然我们却可由此掌握其“分理”之类推，以证得他物之所以然之理。但“类推”之如何可能，必赖于各“分理”间有某一程度之共通，然“分理”间何有如此之共通原则？伊川于《答杨时论西铭书》中提出“理一分殊”说，正是回复此疑问的重要关键。

《西铭》明理一而分殊，墨氏则二本而无分。分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也；无别而迷兼爱，至于无父之极，义之贼也。子比而同之，过矣！^④

天地万物其虽万殊，然只是形貌上之差异，若能超越形貌之万殊，不为其所蒙蔽，即可归纳寻求万殊的同一本体：“理”也，此即为“理一分殊”。所以伊川易学体系之开展，“理一分殊”之命题便构成伊川义理派易学之重要纲领。伊川释《咸卦》、《豫卦》足可察之：

《系辞》曰：“天下何思何虑？天下同归而殊？一致而百虑天下何思何虑？”夫子因咸极论通之道。夫以思虑之私心感物，所感狭矣。天下之理，一也。途虽殊而其归则同；虑虽百而其致则一。虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也。^⑤

豫震动而坤顺，为动而顺理。顺理而动又为动，而众顺所以豫也。以豫顺而动，则天地如之而弗违，况建行师岂有不顺乎，天地之道万物之理唯至顺而已，大人所以先天后天而不违者，亦顺乎理而已。^⑥

从由伊川之诠释《咸卦》足以见“理一”有“同归一致”之意；而“分殊”则有“殊涂百虑”之意，《豫卦》则透显“天地之道”与“万物之理”，皆为“至顺而已”。“动而顺理”与“顺乎理而已”之理为

“理一”；“天地之道”与“万物之理”则为“分殊之理”。在“理一分殊”的认知基础上，所推演天地之道，万物之理，唯至顺而已，大人不违者皆顺乎“理一”也。然此谓之“顺”，并非所喻“理一”为“分理”之主导义，反之更为适切的解释：“顺”乃包融涵摄着“分理”与“理一”，是故统之以一，“理一分殊”则无能违也。伊川藉由形上/形下的一致与无间，透过格物穷理之工夫，得证该物的所以然之理，理一而分殊，遂可经此类推而深晓天下之理，如此即可通达天下之志。简赅地说，伊川易学之思想，所欲展现天下之理，实然涵融于“理一”，虽“分理”涵说范畴有歧样形式的差异，但就本质与意义上而言，实指皆为一。

(二)体用一源，显微无间

伊川《易传·序》言：

至微者，理也；至著者，象也。体用一源，显微无间。^{②④}

至微之理即为形而上之道，因是不可见，故言“微”；至著之象即形而下之器，因展现于现象经验界，故可为吾人所察视，所以言“显”，伊川透由微显、体用的对比，企求阐释“理”与“象”的微妙关系。那么“理”与“象”又该如何呈现？伊川《答张闳中书》言：

有理而后有象，有象而后有数。易因象以明理，由象而知数，得其义则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也。管辂、郭象之徒是也。理无形也，故因象以明理。理既见乎辞矣，则可由辞以观象。故曰：得其义，则象数在其中矣。^{②⑤}

对伊川而言，吾人据其至著之“象”以溯求至微之“理”，“理”非单独分立于“象”外，“理”存于“象”中，“理”据“象”而显。因此，作为《易》之“体”的“理”与作为《易》之“用”的“象”均具有特定的意涵，所以“有理而后象，有象而后有数”。伊川在此强调《易》哲学的本质内涵在于“理”，而这无形之理又须依“象”而显，如此方可明畅了然，所以一则显现《易》的特色乃“因象以明理”，另一方面也印证《易》之卦爻辞亦是透过喻象之显，以阐明至微之易理。从此观点审思，解读《易》者亦可为“由辞以观象”，有理而后象，有象而后数，《易》因象以明理，从而把握“理”与“象”的体用之旨，也就融会贯通《易》义理的内在意蕴，而此之观点亦揭橥伊川对宇宙发生论的认知：

有理则有气，有气则有数。行鬼神者，数也。数，气之用也。^{②⑥}

伊川认为“有理则有气”，“理”是“气”的所以然之理，所以赋予“气”的规律与指引，“气”循“理”的规范与交合，形成有迹可循之“象”，所以“气”的交感作用预定了“象”的显现。吾人亦凭借“象”之动静，以察测其“数”，以“理”先于“气”、“象”，而“气”、“象”形构了“数”之法则，依循着“气”的运化形迹，由“象”、“数”的显义，逆推阴阳之气的实然之“理”。此义犹同伊川《易传·序》所示：“君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，得于辞而不达其意者有之矣，未有不得于辞而能通其意者也。至微者，理也。至著者，象也。体用一源，显微无间”^{②⑦}之意旨。伊川

由义理派之立场阐发易“象”与易“理”的融合,提出不相分离的“体用一源,显微无间”说,阐释“理”与“象”之关系。伊川基于此之观点将六十四卦的喻象,参合理学殚精竭虑抉发易理,以撰著《伊川易传》,成为北宋代表性的义理学易著。“理”、“象”关系既已辨清,那么“体用一源,显微无间”说又是如何体现宇宙之本体?欲厘清此之问题,则行文必须进一步地探讨微/显、体/用之关系,如此始能具体性地把握此之命题。首先,面对伊川所喻之“体用”为何,进行一一之廓清,以便掌握“体用”的实质意涵。

伊川认为“体”与“用”犹同本体与现象之关系,现象是本体的呈现;本体则为现象的根据,故自“体”而言,有此本体必有其发用,无此本体,当无此用,因此体用本同一源。而就“用”而言,一有此发用必有其本体,天下无无本体之发用,因此体用本是无间,是故体用一体呈现,相即不离。所以“体用一源”亦复同证“道器为二,理一分殊”之易学进路,体用本一是“理一”之展现,所达致体现皆为形上所以然之“理”。所以体为用的形上“所以然”,用则为体的形下之“然”;体为用之所主,用则为体之所发,就如此之辩证,吾人亦可顺推,体可谓为本;用则谓为末。伊川亦肯定此之理解,其曾言:

凡物本有本末,不可分本末为两段事。洒扫应对是其所然,必有所以然。^⑩

性命孝弟只是一统底事,就孝弟中便可尽性至命。至如洒扫应对与尽性至命,亦是一统底事。^⑪

有本即有末,有应对之洒扫,必有其相应形下之象的形上所以然之理,所以洒扫应对为显于外之“然”与“用”,反之存于内的“所以然”,故可谓为“末”。故由此亦知,每一活动的现象背后必有其相应的形上之理,而每一形上之理,亦必相应着形下现象的呈显,故“不可分本末为两段事”。相对以言,“形上之所以然”与“形下之然”二者形式展现虽殊,然其本质与意蕴实然为一。

冲漠无朕,万象森然已具。未应不是先,已应不是后。如百尺之木,自根本至枝叶,皆是一贯。不可道上面一段是无形无兆,却待人旋安排引入来,教入涂辙。既是涂辙,却只是一个涂辙。^⑫

至显者莫如事,至微者莫如理,而事理一致,微显一源。古之君子所谓善学者,以其能通于此而已。^⑬

冲漠无朕中,自然有其森然万象,二者犹同“理”与“事”之一贯,其存在关系亦如树根与枝干,犹是“体”与“用”的相融与相即。因此“未应”犹为“体”,乃存于内;“应”为“用”,则显于外,二者平铺具在,相辅相成,互依互存,虽体用呈现为殊,然“用”之显外,仍依“体”之内涵而起。故“用”乃依“体”而显发,实融收摄于“体”之内,故二者“体用一源,显微无间”。由此推进,未应之本体与已应之现象,在时间的形成上并无先后之分,故因“一源”遂而“无间”,对冲漠无朕之道体而言,却又是万理皆备,万象森然,因能感而遂通。“寂然不动,感而遂通”本为天道之本有,因根源为一,所以寂然不先存,感应亦不为后。

寂然不动,万物森然已具在。感而遂通,感只是自内感,不是外面将一件物来感此

也。^{③④}

寂然不动，感而遂通，此已言人份上事。若论道，则万物皆具。更不说感与未感。^{③⑤}

伊川严于道器、理气之二分，又提出“体用一源”说之发用，以感应之说遂通，感应之“用”遂落于形下之“气”而立论。唯感应者虽为“理”，但真切感应者却是“气”，故伊川体道之方，端在气上感应。由感应之理，就气显理；由感应之理，即用见体。虽形上之“理”与形下之“事”、“象”有呈现之别，然体用一源，理气自亦不离，故就存在时间、义蕴的本质，皆有其密合相切的一致性，所以感与未感，实无先后之分。由此察照，伊川体用一贯之圆融义，推溯“体用一源”作为论说的出发与思想基底，相系“理”、“象”、“事”，以概括“显微无间”，令形上形下具于天道，用以“体用一源，显微无间”做了圆融具全的表述，拓广延伸天道的具涵范畴，系统性的总结《易》与儒理之关系，此举不但保全了现象界客观之价值，并逐渐建构出易学之理论意义。

(三) 阴阳对待，变易常道

《易经》六十四卦本以阴阳二爻之变化推移而发展，就此角度以观，六十四卦本蕴藏着对待之概念，此对待之概念即表现在阴阳对待的相成与相推。其后《易传》进而就阴阳二爻之互动以论辞之吉凶，将《易经》中所蕴涵之对待概念作了更明确之发展，也奠定日后之研究者提供了抉发奥理之基本素材。

伊川由肯定现象界之价值，归结事物正反的呈现对待，乃肇因于阴阳之气的彼此相对，其言：“天地之间皆有对，有阴则有阳，有善则有恶。”^{③⑥}、“道无无对。有阴必有阳，有善必有恶，有是必有非，无一亦无三。”^{③⑦}伊川于此，提出“道无无对”作为阴阳并存理论上之解释，立基于《易》阴阳对待之观点，透过阴阳并存的察识与观照，以体悟现象背后的所以然之理，因而推求“道无无对”乃是“有阴便有阳，有阳便有阴”之所以然根据，伊川在此认知的基础上归结出“天地之间皆有对”。^{③⑧}

万物莫不有对，一阴一阳，一善一恶，阳长则阴消，善增则恶减。^{③⑨}

气有淳漓，自然之理。有盛必有衰，有终必有始，有昼必有夜。^{④①}

天地之间皆有其对，“对”不仅是善恶、是非，亦即“气”之淳漓推移，盛衰之对、终始之对与昼夜之对，皆亦是“对”的内容展示。因此对伊川而言，天下无不对者，举凡《易》每多对待之辞，如言天道，则有天地、乾坤、日月、动静、阖辟、微显之名；言人事，则有善恶、生死、悲喜、男女、君子小人等，皆是自然之理“道无无对”对待并生的具体呈显，因此伊川言：

质必有文，自然之理，理必有对待，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，有质则有文。一不独立，二则为文，非知道者，孰能识之？天文，天之理也；人文，人之道也。^{④②}

伊川由对“道无无对”命题的剖析，亦以此思想诠释《剥卦》、《复卦》：

诸阳消剥已尽，独有上九一爻尚存，如硕大之果不见食，将见复生之理。上九亦变，则纯阴矣。然阳无可尽之理，变于上则生于下，无间可容息也。圣人发明此理，以见阳与君子之道，不可亡也。或曰剥尽则为纯坤，岂复有阳乎，曰，以卦配月则坤当十，月以气消息言，则阳剥为坤，阳来为复，阳未尝尽也。剥尽于上，则复生于下矣，故十月谓之阳月。恐疑其无阳也。阴亦然，圣人不言耳。^{④2}

其道反复往来，迭消迭息。七日而来复者天地之运行，如是也，消长相因，天之理也。阳刚君子之道长。故利有攸往。一阳复于下，乃天地生物之心也，先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。非知道者，孰能识之^{④3}？

伊川由“道无无对”释卦之解，阳剥尽则为坤，坤为纯阴卦，以卦配月则坤为十月，月以气消息言，十月谓为阳月，此阳无消尽之理，故“阴阳对待”阴亦皆然。阴阳二气之无穷尽，其蕴藏剥尽复返，虽有推移变化，然仅是消长进退，故非生灭有无，是故伊川认为阴阳无穷尽之时，亦无纯阴纯阳之生。所以释《剥卦》指出，剥卦一阳独存，其阳未可尽，上九一爻为众阴所定，故“剥尽于上”而“复生于下”，以坤当十，称十月为阳月，阳气虽剥而无殆尽，伊川在“阴阳对待”的立场上，释《复卦》得以一结论：“一阳复于下，乃天地生物之心也”。

伊川释《剥卦》象上一阳下五阴，众阴决一阳，为阳之至消。释《复卦》观《复卦》象，坤上震下，一阳决五阴，下一阳上五阴，为阳之始。故伊川释《复卦》解为阳始复之时，“一阳复于下”，因而始长始复；一阳复于下由天地生物之心，以挺立“动之端乃天地之心”。动之端天地之心，如何以“动”之端，观天地之理的消长相因？伊川释《恒卦》曰：

天下之理未有不固而能恒者也，动则终而复始，所以恒久而不穷。凡天地所生之物，虽山岳之坚厚未有不固者也。故恒非一、定之谓也，一、定则不能恒矣，唯随时变易乃常道也，故方利有所往。明理之如是，惧人之泥于常也。^{④4}

伊川认为“一”则无对，无对则不能变化、不能感应；“定”即静止，静止则无法活动，无法流行生化，所以“一”、“定”无法观照宇宙天地的创生义、活动义，是故天地之心由“动”、“变”之消长始能察见，所以伊川悟得“恒非一、定之谓也，一、定则不能恒矣”。伊川言“理”为常理，“道”则为常道，“常”非固定之义，而是恒久而不穷，但如何方得永恒？伊川曰：“动”也、“变”也。“动”、“变”即借万物万理的循环运化，以进能确保天地之不已、常理之不替，理之所以为常，乃因其有不常之“动”，不常之动以终而复始，遂故“变易乃常道”，因能动见天地之心，以致“恒久而不穷”之功。

(四) 尊卑得正，相感相比

伊川重变易之义，以变易常道，顺性命之理为其极致，撰作《易传》阐明“随时变易以从道”之理，以易学之“内圣”阐扬天道奥理，推道明事达致“外王”之境界。其一生秉持儒者民胞物与之精神，不仅启导后学“随时变易以从道”之思想，更进而结合天道与人道相辅之理，措意于人伦平实之用与开物成务之道，故伊川易学之人道论思想自是不得而略。伊川认为“性”、“理”与

“命”，于本质上乃是一本的范畴，故引《周易·说卦传》“穷理尽性以至于命”^{④5}之命题，以昭显孝悌、性命本为一事，其言：

理也，性也，命也，三者未尝有异。穷理则尽性，尽性则知天命。天命犹天道也，以其用而言之则谓之命，命者造化之谓也。^{④6}

问：“《行状》云：‘尽性至命，必本于孝悌’。不识孝悌何以能尽性至命也？”曰：“后人便将性命别作一般事说了；性命孝悌只是一统底事，就孝悌中便可尽性至命。至如洒扫应对与尽性至命，亦是一统底事，无有本末，无有精粗，却被后来人言性命者别作一般高远说。故举孝悌，是于人切近者言之。然今时非无孝悌之人，而不能尽性至命者，由之而不知也。”^{④7}

依伊川之理解，“性”乃是天赋予事物的特定禀性；“命”乃是天命之谓，是生死内在的规律法则；“理”则是天理，是天道之所以然之理，三者相互联系故未尝有异。所以在“孝悌”的实践活动中即可“尽性至命”，虽“性命”为“孝悌”的所以然之理，但就存在的本质意义上仍是一体。伊川借以“孝悌”之事发微“尽性至命”之意旨，以理学之义涵阐发性命之义理，既纳于易学领域之范畴，又深刻体现融治于易理之诠释，虽所言“性命”纵然立足于《易》之哲理，然哲理之阐释，又进一步与理学思想相系，故不仅展示易学之义理，又进而体究性命修养之道德旨趣，故言：“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”^{④8}伊川追溯天道之本体，以理学作为诠释易学之进路，在探源本体之理，进能“推道明事”施理于人事，教人识孝悌便可尽性至命。故理无本末精粗，洒扫应对与尽性至命，亦是一统底事，皆可体悟天道渊博奥理，所以在生活中可实践天道；人事中亦可呼应天理，天道义理既明，既通达天道性命之理，亦推致人伦孝悌之道。

《周易·序卦传》：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错。”^{④9}盖天地万物之本，以夫妇之道始，其相处之道，乃齐家之方，人伦之道也。伊川言：

天地造化，养育万物，各得其宜者，亦正而已矣。^{⑤0}

咸、少男在少女之下、以男下女、是男女交感之义。恒、长男在长女之上、男尊女卑，夫妇居室之常道也。论交感之情，则少为深切。论尊卑之叙，则长当谨正。^{⑤1}

咸、感也。不曰者咸有皆义，男女交相感也，物之相感，莫如男女而少复甚焉。凡上下以至万物，皆有相感之道，物之相感，则有亨通之理，君臣能相感，则君臣之道通。上下能相感，则上下之志通。以至父子、夫妇、亲戚、朋友、皆惟意相感，则和顺而亨通。事物皆然。故咸有亨通之理也。利贞相感之道，利在于正也。不以正，则人于恶矣，如夫妇之淫媾、君臣之媚悦，上下之以邪僻，皆相感之不以正也。^{⑤2}

伊川认为夫妇处家之道，必求情意诚正，以情辅礼，相感相比，当求“尊卑得正”。“尊卑得正”，故能和谐相感，夫妇相感，齐家之道方能达顺亨通。故家道之昌，必立基夫妇之道、父子之道，

惟能相感以情，家道必能和顺，但若相感不正，则必入于恶，故齐家不可不相感，而相感则不可不正。伊川指出“尊卑得正”男尊女卑，以女归男始谓成家之正，男女相感以正，必能相感相比，如此齐家之道必定和顺亨通。然相感之道，以“正”为则，那么相比之方，当以何为尚？至一不贰，惟“诚”而矣！

无妄，言至诚也。至诚者，天之道也。天之化育万物，生生不穷，各正其性命，乃无妄也。人能合无妄之道，则所谓与天地合其德也。无妄有大亨之理，君子行无妄之道，则可以致大亨矣。无妄，天之道也。卦言人由无妄之道也，利贞法无妄之道，利在贞正，失贞正则无妄也。^{⑤③}

初六，比之始也。相比之道，以诚信为本，中心不信而亲人，人谁与之？故比之始，必有孚诚，乃无咎也，孚信之在中也。^{⑤④}

天道无妄，生生不穷，化育万物，恒久而秩然，恒久之道乃肇基真实无妄之“诚”也。故无妄之诚，乃天之道，天道无妄，乃创生万物恒久之因。伊川晓喻此理，教人各正性命行无妄之道，无妄贞正，致可大亨与天地合德，天人至诚，效法无妄，所以天人合德，必可体贴诚信。吾人明乎于此，亦证伊川易学所透显人伦之意涵，教人齐家之方，道在相感以“正”；相比之方，道在相比以“诚”，“尊卑得正”以“正”各安其位；“相感相比”以“诚”贞正无妄。推理扩及夫妇伦、父子伦、朋友伦，人人秉持诚信无妄之心，遵行真实无妄之道，人人皆行无妄之道，必能合天地之德，如此情志交合，心志相通，相亲相比，志通人和。

家为国之本，齐家以正，伦理以德，长幼有序，以诚相待，以感润无方之诚信，贞定内在真实无妄之性理，如是父子之亲，夫妇之义，长幼之序，便可正伦理，笃恩义，如此家必齐，家以齐，国乃治，终日期可天下平。伊川有鉴于此，其释《家人卦》亦言：

家人者，家内之道，父子之亲，夫妇之义，尊卑长幼之序，正伦理，笃恩义，家人之道也。^{⑤⑤}

夫人有诸身者，则能施于家，行于家者，则能施于国，至于天下治。治天下之道，盖治家之道也，推而行之于外耳。^{⑤⑥}

家人之道必有所尊严，而君长者谓父母也，虽一家之小，无尊严则孝敬衰，无君长则法度废，有严君而后家道正，家者，国之则也。^{⑤⑦}

父子、兄弟、夫妇各得其道，则家道正矣。推一家之道，可以及天下，故家正，则天下定矣。^{⑤⑧}

天下之本在国，国之本在家，家为社会伦常中心之所在，是家国权力制度之延伸，亦是家天下结构之基础。故家之道已衡正，推一家之道，即可及天下，故家以正，则天下必可定矣。伊川立足在易学之“内圣”意涵，有感时代背景与现实之困境，围绕“外王”之问题进行广泛地关切，由《易

传》思想之阐发,表达儒者之人文情怀,通过易学爻位之阐释,将切身感受转化为理论性之批判,针对经世作了深刻的揭露。

就爻位说的角度论,一卦六爻就是一个权力结构的象征,五为君位,在权力结构中居于支配之地位,其他各爻皆服膺第五爻之权力,故至尊之位不可侵犯,但尊位须与德行相配,而判定权力的正当合理就在于“德”,倘若君无德,故此权力的正当性亦就产生偏离。伊川运用此爻位说,对六十四卦作了全面考察,在《同人卦》、《大畜卦》、《明夷卦》的诠释中,具体地阐明君臣之道:

九五君位,而爻不取人君同人之义者,盖五专以私昵应于二,而失其中正之德。人当与天下大同,而独私一人,非君道也。又先隔则号咷,后遇则笑,是私昵之情,非大同之体也。二之在下,尚以同于宗为离,况人君乎?⑤

大臣之任,上畜止人君之邪心,下畜止天下之恶人。人之恶,止于初则易,既盛而后禁,则扞格而难胜。故上之恶既甚,则虽圣人救之,不能为违拂;下之恶既甚,则虽圣人治之,不能免刑戮。莫若止之于初,如童牛而加牯,则元吉也。⑥

六四以阴居阴,而在阴柔之体,处近君之位,是阴邪小人居高位,以柔邪顺于君者也。六五,明夷之君位,伤明之主也。四以柔邪顺从之,以固其交。夫小人之事君,未有由显明以道合者也,必以隐僻之道,自结于上。右当用,故为明显之所;左不当用,故为隐僻之所。人之手足,皆以右为用。世谓僻所为僻左,是左者隐僻之所也。四由隐僻之道,深入其君,故云入于左腹。入腹谓其交深也。其交之深,故得其心。几奸邪之见信于其君,皆由夺其心也。不夺其心,能无悟乎?于出门庭,既信之于心,而后行之于外也。邪臣之事暗君,必无其蛊心,而后能行于外。⑦

伊川认为君主之意志攸关国之安危,此意志若不受人臣监督,倘使逞邪恶之心,国之根基必随之动摇,因此视谏言为大臣之责。大臣当天下之任,上为君主所倚,下为万民所望,其责当属重要,故当此重任亦须与德相配,以德辅佐人君,若臣失其德,无法畜止人君之邪心,反以柔邪顺从,蛊惑君心,助桀为虐,则大失臣之道。所以伊川认为君主与人臣皆必须遵循“中正之道”,遵其中正之道,各尽其职,各守其位,发挥君臣之共治,如此国家制度之权力结构始能正当合法。伊川释《姤卦》、《益卦》、《中孚卦》皆揭其义:

五与二皆以阳刚居中与正,以中正相遇也。君得刚中之臣,臣遇中正之君,君臣以刚阳遇中正,其道可以大行于天下矣。⑧

五以刚阳中正居尊位,二复以中正应之,是以中正之道益天下,天下其受其福庆也。⑨

五居君位之尊,由中正之道,能使天下信之,如拘挛之固,乃称其位,人君之道当如是也。⑩

君以阳刚居尊位,臣以阴柔居卑位,阳尊阴卑各当其位,刚柔二德相济相谐,尊尊亲亲共济共治,如此君臣同心皆能遵“中正之道”,在中正之道的基础上,各安其位,各称其职。伊川立足中正之道,阐扬君臣共治之秩序原则,藉诠释易学提出重德呼吁,故从爻位说的角度,对君/臣关

系进行批判与期待^⑥。虽说如是,然伊川之意并非仅于如是之影射,期更深入地透显出,作为儒者对于经世理想的期待用意,企图藉由批判以弘扬《易》的正面意涵,如是,才是伊川易学“还易归儒,推道明事”之外王思想的真正蕴意。

三、伊川易学之诠释评议

伊川易学之诠释展示在对宇宙万物的生成运化上,明确地提出“理”与“气”以解释天道之的奥理,并以气化运行的概念,阐明天道之流行与现象界的活动。显然,伊川借由理学架构剖析易学之思想,然所抒之意,实然侧重于阐释宇宙生成之向度,而所透显之思想乃根源于形上之“理”,从“理”建构天道的本体意涵,进而“推道明事”以贴切“人道”伦理之常,试图由“内圣”之思想开出“外王”之路向,也由此保全了天道本体的宇宙意义与价值。兹下就伊川易学思想之诠释,提出进一步之评议:

(一)伊川易学之论说商榷

首先,伊川以“理”作为现象世界的准则与裁定,重视客观层面的依循秩序,教人有理可循,以“理”衡定万物之异。但也正由于如此,形成主观的活动性不足,以天理之则作为人效法之谛,则性之理只能靠“存在之然”来核其理,并无法依其自身之自发自律作主宰。伊川所持之理仅“存有而不活动”,正如牟宗三先生所言:“就客观地由‘存在之然’来透显说,是性理之道德意义之减杀;就主观地由心气之灵之凝聚来把握这些理说,吾人之实践之为道德的,是他律道德,盖理在心气之外而律之也。”^⑦如是之见,亦揭示伊川易学以“理”释《周易》之失,一恐有失“枯稿少温润”,二亦有“他律道德”之嫌。

其次,伊川以“体用一源”探其天道之本体,以“显微无间”求其“体”与“用”之关系,说明了形上之“体”与形下之“用”,虽有呈现方向上之差异,但不论在义蕴的本质、存在之先后、意义的价值而言,皆是“显微无间”的一致性。换言之“体用一源”所透显的天道意涵,不仅透由微/显、体/用的对比,阐释至微之“理”为形上之道,至著之“象”即形下之器,亦也宣示“体用一源,显微无间”之价值与意义的齐等。伊川以由象观理,因理象一致提出格物穷理之修养工夫,所以证得此义,“体用一源”便作为格物穷理论说的思想基底。倘若无“体用一源”说的前提,亦无法衡定“理”、“象”隐显相应的必然性;亦无法导出形上之理与形下之象之“然”与“所以然”关系;亦难肯定“显微无间”内涵意义的价值性。所以,伊川体悟易学天道的奥深之理,亦可肯定“体用一源”作为衡定形上/形下现象界之意义。

再次,伊川易学“体用一源,显微无间”之诠释,虽主“理象合一”,然透由思想之陈述仍清楚地分判“理”为首出。但客观世界中事物现象之万殊并非是本体之万貌,故本体上之“理”仍具有主宰现象界的力量,纵然现象万殊为吾人观察之起点,终其极致仍是归溯于最高的形上之“理”。这形上之“理”以简驭繁,提纲挈领出万殊之事理,因此也借由此凸显伊川易学“理”的重要性。就伊川所主之“理”由“理一万殊”的现象世界所抽离提炼奥秘的哲学意涵;是万殊事物的主宰力量;是纯粹至善“只存有而不活动”^⑧之理。然此“只存有而不活动”之理,透过“体用一源,显微无间”的本体架构,对万殊的世界起了变化之作用,因“理”之主宰变化的力量,万物

遂能产生感通。但进一步思察,这相通相感之理,在思维的逻辑命题上似乎理当如此,但由“只存有而不活动”所透显的感而遂通,仅能显现纯粹概念上之感通,相形之下也就缺形下少活泼的体证与生命之热情。

复次,伊川有鉴《易》之“体用一源”、“理一分殊”意蕴,体悟天地之间皆有其对,有阴则有阳,有善则有恶。为阴阳并存提出“道无无对”的理论立基。道无无对,透过“阴阳对待”阴阳并存的察识与观照,显豁了“一阴一阳之谓道”与“有阴便有阳,有阳便有阴”的论点,归结“道无无对”作为其所以然之根据。然虽如此,伊川所言阴阳相对并生并重之原则,并无法始终符合《易》“贵阳贱阴”之倾向,观《易经·乾卦》言:

阴虽有美,含之以从王事,弗敢成也。地道也,妻道也,臣道也。地道无成,而代有终也。天地变化,草木蕃,天地闭,贤人隐,《易》曰:“括囊无咎无誉,盖言谨也。”君子黄中通理,正位居体,美在其中,而畅于四支,发于事业,美之至也。阴疑于阳必战,为其嫌于无阳也,故称龙焉;犹未离其类也,故称血焉。^⑧

显然,伊川“阴阳对待”之论,在探讨天道的本体宇宙上,“阴”、“阳”作为相对性的概念范畴,是构成气的基本元素,所以阴阳能并重。但一旦论其人道,亦就产生了诠释的局限!如以“阳”比附为君、父、男、君子,而相对地将“阴”比附为臣、子、女、“小人”,此时“阴阳对待”之论点,一旦由本体宇宙论上延伸导入人道伦理的范畴讨论,就显见强烈“贵阳贱阴”、“男尊女卑”、“君上臣下”之倾向。如是之见,一呈现传统独断标准的腐朽桎梏,也松动了阴阳对待并生并重之立场,亦也凸显伊川思想诠释上的前后不一致。

另外,由于伊川肯定相对世界之概念,故在省察“阴阳对待”之必然之理后,提出“道无无对”的命题理解,并由此论述“相感相比”的活动必然性,进而探究生生不息之可能,试图借由易学思想的呈现,从现象世界的变化得其合理之安顿。因有如此之前提,故主张“道无无对”来认可现象世界的价值与意义,然此前提之肯定,则必须面对“理”中亦有相对的“恶”/“善”的威胁,欲厘正此之义,则必须针对此“恶”做进一步地说明与解释。换言之,伊川必须对此一问题做一辨清,如此始能完全肯定相对概念之真义。倘若不然,则仅能就道德层面之相对言“无妄”、“诚信”、“中正之道”,如此造成实存相对概念(如:善/恶、美/丑)与价值相对概念(如:是/非、好/坏)的混淆!

最后,伊川对于“道无无对”命题的掌握,由释《夬卦》、《剥卦》之阐释论及阴/阳之气的消长关系。其释《夬卦》中言阳消阴,所“阳”喻意君子取得胜利,而“阴”喻意小人则遭遇失败,此时阴气殆尽无存,不必有复存之理。而在《剥卦》中亦言阴阳消长,由剥卦所显现,阴阳虽有推移变化,然其关系只是消长进退,而非生灭有无,故“诸阳消剥已尽,独有上九一爻尚存”^⑨中,诸阳消剥独有一阳尚存,即代表着阳无可尽之理,然上九之阳终为阴所决,故既然阳无可消尽,阴亦是,亦可变于上则生于下,必可见其复生之理,而无间可容息。由伊川释《夬卦》、《剥卦》之阐述对比,很显然的可见伊川释《夬卦》将“阳存阴尽”在伦理层面上联系“阳”/“君子”;“阴”/“小人”之比附,以彰显人伦价值阳尊阴卑之地位。然推溯伊川释《剥卦》所言,阴阳复生之理,只是消长进退而无生灭之时,很清楚地可以发现,从伦理层面所见“阳存阴尽”与宇宙本体的“阴阳

循环”的诠释差异,亦也是伊川易学思想上之矛盾歧异处。

(二)伊川易学之地位衡定

伊川《易传》体大思精,系统完备,以“道器为二,理一分殊”揭橥天道之架构,以“体用一源,显微无间”阐释天道之意涵,因此认为儒理就是天理,天理亦为易理。以“理”言《易》,通过《易传》之诠释,将天理的实质性内涵作出具体的阐明,以展开“还易归儒”的理论架构与哲学纲领。伊川透过《易传》体系之诠释,将形上/形下视为表彰隐/显之“体用”关系,视二者同为理一之本有,故不仅立基在意义与价值上齐等,纵然表现的形式方式有所殊,但因是“一源”所以显现“无间”。其次,伊川认为事象既为万殊,亦为“理一”所涵盖,如此对万物殊象之肯定,既是对客观世界的成全,亦也是正面揭示天道深蕴的涵理。所以将《易》之奥理,以理一/殊象的命题做进一步严密性的思考,不仅丰富了天道之蕴具,也拓深了思维的意涵,亦联系了现象界的价值与人为努力的积极意义。

伊川以“理”确立诠释易学的最高范畴,使之通贯天人,统摄宇宙本体与价值的根源,解消二本之分,以儒学思想提供了一个超越形上的依据,完成了理学诠释易学的理论架构。朱伯崑先生于《易学哲学史》言:“程朱派的理学,以理为最高的范畴,就是通过对王弼易学的批判继承,即抛弃其中的老庄观点,继承其追求义理的思维路线而形成和发展起来的。”^⑦思究其义,伊川易学实质性之意涵,由理学进路体现天道与性命之贯通,显豁了宇宙本体与儒学价值的合一,因而就价值取向与终极关怀的角度论,这以儒释易之诠释方式,就成为伊川易学天理范畴的实质内涵。伊川自天道义理的阐发,挺立儒学的思想系统,论证人伦价值是形上的天理向形下贯注,是故人的价值与尊严就在伦常规范中成就,即在人伦道德中达至圆满,因此观伊川透过天理意涵的揭橥,重建儒家伦理的价值观,在天道人道间相互彰显,如是之旨,正是伊川易学“醇乎其醇”的终极目的。

伊川殚精竭虑想要以“中正之道”的正名思想,重新建立政治与伦理的体系,以圣君贤臣的道德理想,强化“贵阳贱阴”的规范定位,延伸君尊臣卑、男尊女卑、长尊幼卑的传统窠臼,让伦理秩序得以一个理论的安置。然伊川之义所显现“阳尊阴卑”的权力支配,以“阳”的父权象征巩固权力之地位,以神圣的权威合理化压制“阴”的服膺,期以此强固君/臣复杂又吊诡的权力结构,使能回返纯粹的儒家政治,使君君、臣臣、父父、子子皆能各安其位,各尽其职。然伊川虽主张“中正之道”,以其义制衡君臣的相辅相佐,使政治趋向道德理性的制约,但实际上却又主张“贵阳贱阴”的不合理伦理,给予一个既诡谲又似合理性的安顿。然既有尊卑之分、贵贱之别,又岂能达其“中正”?一为难也。又“中正之道”岂能解消君权至上的本有绝对性?二为不能也。再者,集权至上的权力结构,又岂能藉由此轻易解开政治权力的斗争与其纠葛诡变之关系?观诸历代史实即可发现政治分合,纷扰不断,真正治世,屈指可数,是故,伊川所主君臣关系,诸多之处仅能做一理想之期待。虽是如此,伊川于天人之际、性命之阐发、易理之发微多所创辟,以理学家躬身践履义理易学,以义理阐释易学之发微;以儒理建构易学之架构,多方援引熔铸《伊川易传》,形成丰富的易学体系,为宋代易学奠定开创出义理派之主脉,对后来易学之发展亦产生悠远之影响^⑧,故《伊川易传》实为易学之津梁,义理之正宗。

四、结 论

《易》之微言大义，自伊川理学之诠释，提供另一易学之论说，伊川以儒家道德理性扫除《易》中卜筮、巫术、星象家、阴阳家的思维色彩，将《易》透过儒家人文精神的阐扬，升发为理学之义理渊藪，还《易》归儒，转变成为成德教化之书。伊川藉由卦象的形式范畴，推测其深层意底的律则与含蕴，以此归趋天道之哲理，推天道以明人事，由易学之哲理体证，显豁立身性命之理，收摄天道、人道以至中正之道，顺推“内圣”性命之理，以立“外王”伦理纲常。伊川此义于《易传·序》中即可知悉：“其为书也，广大悉备，将以性命之理，通幽明之故，尽事物之表而示开物成务之道也。圣人之忧患后世可谓至矣。”^②伊川透过儒家理性的人文精神，对卜筮之书赋予道德感怀的情采，透过对《易》超越天道的义理探索，接引个体的主体性与现象世界的客观性，由肯定个体实践的活动的义，将儒家庄严的精神，以道德理性落实易学诠释的建构，从主体的道德创造性出发，体现《易》创生不已的深奥意涵。以此观之，伊川透过《易传》的撰作阐发《易》之义理，系统性的统摄天道、人道的哲学意涵，从易学史抑或理学史脉络以判，《伊川易传》之重要性皆是不容置疑。

伊川肯定人的道德实践义，将天道的义理内涵切入浑浊的娑婆世界中，从易理的显发重新建构人文的客体秩序，切身领受天人和諧的相感之道。如是之意，亦正为“还易归儒，推道明事”之宗旨所在。伊川易学博大精深，义理内涵既继承又创发，虽未必纯然为《易》之原义，所诠释之系统亦有所失，或许仍有进一步商榷之宜，其说虽是，然沿循着《易》所衍发的思想义涵与创树的易学理论，思之察之，则无不展现思想家的真知灼见，故伊川易学除开创宋代义理易学之路向，亦带给后人正面的教化与启迪，立基于此，吾人仍是给予以高度的尊重与肯定。

本文曾于1989年11月29日—12月5日，由湖北武汉大学所举办“第二届海峡两岸青年易学论文发表”中宣读，后经由福建厦门师范大学张善文教授、北京大学哲学系王守常教授之指正，于内文做稍许的更动，在此并向二位教授致上诚挚的谢意！

（作者为台湾淡江大学中文研究所硕士生）

注释

①推天道以明人事之例，发之于《乾文言》，伊川即承此旨而作传。《文言传》：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。”伊川释：“他卦象象而已，独乾坤更设文言以发明其义，推乾之道施于人事。元亨利贞，乾之四德，在人，则元者，众善之首也；亨者，嘉美之会也；利者，和合于义也；贞者，干事之用也。”文言以乾之四德譬况人事，即推天道以明人事也。伊川释其卦作传亦本推天道以明人事。见宋·程颐：《伊川易传·序》（上海古籍出版社，1989年11月），第6页。故本文题目立基在伊川儒学之立场，期能还原“推天道明人事”之意旨，进以窥探伊川以理学融治易学的真正蕴意，以及如何以儒理诠释易理，推天道以明人事，是故形成本文“还易归儒，推道明事”之题旨，希冀以此探论伊川理学释易之思想真蕴。

②后世易学家对王弼易学毁誉不一。誉之者赞其以义理阐《易》，独标新帜；毁之者则诟其援《老子》、《庄子》玄学以注《易》。《四库全书提要》言：王弼阐明义理，使《易》竟入于老、庄，则不能无过。并谓“瑕瑜不掩，是其定评”（《周易注提要》）。又：“《易》本卜筮之书，故末派寝流于谶纬。王弼乘其极敝而攻之，遂能排击汉儒，自标新学。”（《周易正义提要》）。纵观这二评价，合毁誉二者而调和，若能不偏不倚，似较客观公允。然对于王

弼引据参证的独见精义,实是应予以肯定,但囿于本文之预设之立场,故对王弼之易学讨论尚未能更加深入地探究讨论,兹有待日后的研究与努力,故在此只能作一暂时性之搁舍。

③(1)《易》本卜筮之书,象数则代表《周易》的最初面目,而“象数派”与“义理派”研究历史悠久,黄庆萱先生针对二派之间的关联,于其作《周易纵横谈》做了详尽的陈述。请见黄庆萱:《周易纵横谈》(台北:东大图书股份有限公司,1995年3月),第275-276页及第24-26页。

(2)此外,牟宗三先生于《才性与玄理》,中将易学之发展划分为三系:

A.管辂之术数系:此为“善易者不论易”,不疏解经文,无章句。此可曰“经外别传”。

B.汉易之象数:此为阴阳灾异为底子,以爻象互体注经文,有章句。此亦可曰“经外别传”而附会于经者。此系下开清之两易家:一曰胡煦,二曰焦循。

C.以“以传解经”之义理系:此有两系:一曰王弼之玄理,二曰宋儒之性理。

请见于牟宗三先生:《才性与玄理》,第89页,台北:学生书局,1997年8月。

④清·纪昀:《钦定四库全书总目》,卷一,第2-3页,台北:艺文图书事业股份有限公司。

⑤宋·程颢、程颐:《河南程氏外书》卷五,《二程集》(一),第374页,台北:汉京文化事业有限公司,1983年9月16日。

⑥伊川殚精竭虑撰著《伊川易传》之用心,诸多处可证,见:

(1)先生尝说:“某于《易传》,今却已自成书;但逐旋修改,期以七十,其书可出。韩退之称‘聪明不及于前时,道德日负于初心’,然某于《易传》,后来所改者无几,不知如何?故且期之以十年之功,看如何。”《河南程氏遗书》卷第十七,同前注引书,第174-175页。

(2)“伊川以《易传》示门人曰:‘只说得七分,后人更需自体究。’”《河南程氏外书》卷第十一,第417页,同前注。

(3)“伊川自涪陵归,《易传》已成,未尝示人。门弟子请益,有及《易》书者,方命小奴取书篋以出,身自发之,以示门弟子,非所请不敢多阅。”《河南程氏外书》卷第十二,第439页,同前注。

(4)“门弟子请问《易传》事,虽有一字之疑,伊川必再三喻之,盖其潜心甚久,未尝容易下一字也。”《河南程氏外书》卷第十二,第440页,同前注。

(5)“《易传》未传,自量精力未衰,尚冀有少进尔。然亦不必直待身后,觉毫则传矣。书虽未出,学未尝不传也,第患无受之者尔。”《答张闾中书》,《河南程氏文集》卷第九,第615页,同前注。

⑦同注①,第3页。

⑧南怀瑾:《系辞上传》《易经》第291-292页,台北:老古文化事业股份有限公司,1994年11月。

⑨同注⑤,《河南程氏遗书》卷第二十二上,第290页。

⑩所谓“基源问题研究法”乃以逻辑意义的理论原为始点,而以史学考证工作为助力,以统摄个别哲学活动于一定设准之下为归宿。详见于劳思光:《新编中国哲学史》(一),第14-17页,台北:三民书局,1995年8月。

⑪同注①,《伊川易传·系辞上传》,第309页。

⑫宋·程颢、程颐:《论道篇》《河南程氏粹言》卷第一,《二程集》(二),第1169页,台北:汉京文化事业有限公司,1983年9月16日。

⑬清·黄宗羲、黄百家纂辑、全祖望次定:《宋元学案》卷十五《伊川学案》,第22页,台北:广文书局,1979年。

⑭同注①,《伊川易传·坤卦》,第11页。

⑮朱伯崑:《易学哲学史》,第257页,台北:蓝灯文化事业股份有限公司,1991年。

⑯同注⑧,《周易·系辞上传》,第287页。

⑰同注⑤,《河南程氏遗书》卷第十五,第160页。

⑱同前注,第162页。

⑲同注①,《伊川易传·彖卦》,第125页。

⑳同注⑤,《河南程氏遗书》卷第十八,第193页。

②同注⑤,《河南程氏遗书》卷第十七,第181页。

②同前注。

③“理一分殊”首见伊川《答杨时论西铭书》:“《西铭》明理一而分殊”,收入同注④引书,《河南程氏文集》卷第九,第609页。

④同注①,《伊川易传·咸卦》,第122页。

⑤同注①,《伊川易传·豫卦》,第63页。

⑥同注①,《伊川易传·序》,第3页。

⑦同注⑤,《答张闳中书》,《河南程氏文集》卷第九,第615页。

⑧同注①,《伊川易说·系辞》,第229页。

⑨同注⑦。

⑩同注⑤,《河南程氏遗书》卷第十五,第148页。

⑪同注⑤,《河南程氏遗书》卷第十八,第225页。

⑫同注⑤,《河南程氏遗书》卷第十五,第153页。

⑬同注⑤,《河南程氏遗书》卷第二十五,第323页。

⑭同注⑤,《河南程氏遗书》卷第十五,第154页。

⑮同前注,第160页。

⑯同注⑤,《河南程氏遗书》卷第十五,第161页。

⑰同前注,第153页。

⑱“道无无对”为明道始悟,而后启于伊川。《遗书》第十一卷载明道悟理之喜:“天地万物之理,无独必有对,皆自然而然,非有安排也。每中夜以思,不知手之舞之,足之蹈之也。”同注⑤,《河南程氏遗书》卷第十一,第121页。

⑲同前注,第123页。

⑳同注⑤,《河南程氏遗书》卷第十五,第156页。

㉑同注①,《伊川易传·贲卦》,第85页。

㉒同注①,《伊川易传·剥卦》,第91页。

㉓同注①,《伊川易传·复卦》,第93页。

㉔同注①,《伊川易传·恒卦》,第125页。

㉕同注⑧,《周易·系辞上传》,第335页。

㉖同注⑤,《河南程氏遗书》卷第二十一下,第274页。

㉗同注⑤,《河南程氏遗书》卷第十八,第224-225页。

㉘同注⑤,《河南程氏遗书》卷第二十二下,第298页。

㉙同注⑧,《周易·序卦传》,第348-349页。

㉚同注①,《伊川易传·颐卦》,第103页。

㉛同注①,《伊川易传·序卦》,第124页。

㉜同注①,《伊川易传·咸卦》,第120页。

㉝同注①,《伊川易传·无妄卦》,第96页。

㉞同注①,《伊川易传·比卦》,第34页。

㉟同注①,《伊川易传·家人卦》,第141页。

㊱同前注。

㊲同注㉟,第142页。

㊳同前注。

㊴同注①,《伊川易传·同人卦》,第54页。

㊵同注①,《伊川易传·大畜卦》,第101页。

㊶同注①,《伊川易传·明夷卦》,第140页。

⑥同注①,《伊川易传·明夷卦》,第171-172页。

⑦同注①,《伊川易传·益卦》,第162页。

⑧同注①,《伊川易传·中孚卦》,第237页。

⑨宋代党争向庆历后,围绕着王安石的变法,分为新旧二党,其后旧党又分为洛党、蜀党、朔党。这些党派并无合法确定的政策与党章,只不过是官僚体制中分化出来的团体。其正当合法并非取决于人民的选举,而是为迎合君主的喜好,取决于君主集权制度的心理,故君子与小人并非为主所明鉴,臣之忠实谏言也并非为君主所采纳。故伊川有感于此,本于易理之诠释提出知识分子的告诫,故伊川易学之思想,实然也对北宋庆历以来持续不断的激烈党争,做了深刻的批判与沉痛反省。

⑩牟宗三:《心体与性体》,第86页,台北:正中书局,1991年11月。

⑪此出处参见注⑥之引书,第77-78页。除此处所载之外,另于第79、80、85、86、93页……诸多出处皆有其更进一步精辟之论述。

⑫同注⑧,《易经·乾卦》,第79页。

⑬同注⑫。

⑭同注⑫,第332页。

⑮宋代随着伊川义理释《易》的兴起,以儒阐《易》、以史事阐《易》、以心学解《易》的思潮就层出叠见,展开空前对易学哲理的理性思考,使易学哲学研究的领域得到极大的开拓,可谓义理派易学研究的鼎盛时期。

⑯同注①,第3页。

参考书目(依作者姓名笔划排列)

(一)古典文献

1. 清·纪昀《钦定四库全书总目》,台北:艺文图书事业股份有限公司。
2. 清·黄宗羲、黄百家纂辑、全祖望次定《宋元学案》,台北:广文书局,1979年。
3. 宋·程颐《伊川易传》,上海:古籍出版社,1989年11月。
4. 宋·程颐《易传》,台北:学生书局,1976年10月。
5. 宋·程颐、程颐:《二程集》(一)(二),台北:汉京文化事业有限公司,1983年9月16日。

(二)现代论著

6. 林尹等《易经研究论著》,台北:黎明文化事业股份有限公司,1981年1月。
7. 林益胜《伊川易传的处世哲学》,台北:商务印书馆,1978年5月。
8. 朱伯崑《易学哲学史》,台北:蓝灯文化事业股份有限公司,1991年。
9. 李曰章《程颐·程颐》,台北:东大出版社,1986年。
10. 牟宗三《周易的自然哲学与道德函义》,台北:文津出版社,1988年4月。
11. 牟宗三《心体与性体》(一),台北:正中书局,1991年11月。
12. 牟宗三《才性与玄理》,台北:学生书局,1997年8月。
13. 余敦康《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》,上海:学林出版社,1997年1月。
14. 胡自逢《程伊川易学述评》,台北:文史哲出版社,1995年。
15. 高怀民《大易哲学论》,台北:成文出版社,1978年6月。
16. 南怀瑾《善本易经》,台北:老古文化事业股份有限公司,1994年11月。
17. 姚名达《程伊川年谱》,上海:商务印书馆,1947年。
18. 张善文《象数与义理》,台北:洪叶文化,1997年1月。
19. 蒙培元《理学范畴系统》,北京:人民出版社,1989年7月。
20. 黄庆萱《周易纵横谈》,台北:东大图书股份有限公司,1995年3月。
21. 黄寿祺、张善文《周易研究论文集》,北京:师范大学出版社1991年7月。
22. 劳思光《新编中国哲学史》(一),台北:三民书局,1995年8月。
23. 曾春海《易经哲学的宇宙与人生》,台北:文津出版社1997年4月。

24. 潘富恩、徐余庆:《程颢、程颐理学思想研究》,上海:复旦大学出版社,1988年。

25. 廖名春、康学伟、梁书弦《周易研究史》,湖南:湖南出版社,1991年7月。

26. 戴君仁《谈易》,台北:开明书店,1980年。

(三) 论文期刊

27. 胡自逢《伊川论易之“中”》(上),《中华易学》第七卷第四期,1986年6月,第18-23页。

28. 胡自逢《伊川论易之“中”》(下),《中华易学》第七卷第五期,1986年7月,第17-24页。

29. 胡自逢《伊川易学综要》,《中华学苑》第十四卷,1974年9月,第87-120页。

30. 胡自逢《伊川论易之感通》,《中华易学》第七卷第七期,1986年9月,第5-12页。

31. 曾春海《伊川〈易传〉的哲学》,《哲学与文化》第二十卷第六期,1993年6月,第547-557页。

《东坡易传》论“道”与“性”

——兼论其中儒佛道三家关系问题

□ 陈仁仁

一般认为苏氏蜀学的学派特征是“会通诸家，以儒为本”，^①笔者以为，“会通诸家”固然是蜀学公开的治学原则，但其会通方式却与理学家有极大的区别；“以儒为本”固然是蜀学的主观目的，但其客观结果仍然是无所宗主。因而准确地说，蜀学的学派特征应该是“诸家并举，会而不通”。这一特点集中体现在作为蜀学理论基础之一的《苏氏易传》中。《苏氏易传》（又称《毗陵易传》、《苏氏易解》）是三苏父子共同理论探讨的结晶，苏轼最后总其成，贡献最大，因而又称《东坡易传》。本文集中考察了苏轼在其《易传》中对“道”与“性”的论说，并试图以此说明其解易中的诸家关系问题，此“诸家”又主要表现为儒佛道三家。

一、儒佛道三家关系在北宋初年易学上的反映

唐末五代，社会分裂动荡，佛道盛而儒衰，宋初士人们普遍怀着复兴儒学、拨乱反正的抱负。他们对先儒传注废弃不用，力图直接把握五经之大义，因而此时一大批儒“已具有回复到先秦儒的风气与魄力”。^②此时的易学也呈现出回复先秦儒的景象，由玄学义理派一变而为儒学义理派。宋初的学者大都有一段出入于佛道的为学经历，他们也意识到要使儒学从理论上真正战胜佛道之学，则必须摄取佛道之学以充实儒家学说，充分发掘儒家义理并以佛道的形上本体为儒所用，提升儒学。因而易学上的儒学义理派其实就是以“易”为理论框架，以儒为宗，融合佛道之学，使儒学超越日用伦常的层面达到哲学义理的高度。其结果是发展出了新型儒学——理学的易学体系，这是儒释道会通的重要成果。而苏轼易学在这个发展的过程中处于什么样的位置，有着怎样的价值呢？苏轼易学可以说是一个舞台，它让儒佛道在其中的不同层面上都得到较为充分的发展。他明确主张三教宗旨无异，可殊途同归，这比当时李觏、欧阳修等人极力排斥佛道，简单宗主儒学的主张显然是更进步的。苏轼在其《易传》中以佛道之学对“道”“性”等形上概念作了较为充分的阐述，虽然他反对空谈性命之理，但客观上对吸取佛道的道与性命之理作了有益的尝试，为理学家们会通三教提供了理论上的经验教训。

二、苏轼易学的本体论层面——以老释解“道”、“性”

1. 易与道——以老解易之“道”

苏轼在解《周易·系辞上》“生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤”时，集中阐述了“易”与“道”的关系。他认为，易与道不可混为一谈，易不是本体，是认识把握道的途径，而道是本体，易之本体就是道。因为“道”是在物未生，因而无得丧吉凶之变时，就有了的。此时，易在其中却未成而不可见，要待“生生之极则易成”，方可谓之“易”。易成于“有生有物”之后，存在于“吉凶得丧之变”中。“易”必须“交于事物之域”，有乾坤之设，才能“尽得丧吉凶之变”。^③易之本体是道，易之道乃是“太极”。苏轼在解《系辞上》“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”时指出：“太极者，有物之先也。夫有物必有上下，有上下必有四方，有四方必有四方之间，四方之间立而八卦成矣。此必然之势，无使之然者。”太极生成八卦的模式正与《老子》“道生一、一生二、二生三、三生万物”（四十二章）的模式相似，其不同仅在于后者是物的生成模式，而前者是物之象的生成模式。由于苏轼“自恨不知数学”，^④且主张“易者，圣人所以尽人情之变，而非所以求神于卜筮也”，^⑤所以于易之“太极”“象数”发挥极少，而着重于释易之“人事”。能尽人事变化之道而能使人守其宗御其变者，莫过于老子之“道”。于是，苏轼乃以“道”代“太极”，以道为易之本体。这也是苏轼《易传》“大体近于王弼”^⑥之所在。

(1) 虚无实有之“道”

“圣人知道之难言也，故借阴阳以言之，曰：一阴一阳之谓道。一阴一阳者，阴阳未交而物未生之谓也，喻道之似莫密于此者矣。”（卷七）“若夫水之未生，阴阳之未交，廓然无一物而不可谓之无有，此真道之似也。”（卷七）“道”乃“物未生”“廓然无一物而不可谓之无有”的虚无状态。但是又不能称之为“无有”，因为它是由阴阳构成的。“然谓阴阳为无有，可乎？虽至愚知其不然也。物何自生哉？是故指生物而谓之阴阳，与不见阴阳之仿佛而谓之无有者，皆惑也。”（卷七）于是，此“道”为虚无而实有，明矣。亦如老子之意：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”（二十一章）说恍惚窈冥，不正是虚无之状吗？而有象、有物、有精、有信正是实有之意。

无与有共同构成了“道”本体的内涵。“上而为阳，其渐必虚；下而为阴，其渐必实。至虚极于无，至实极于有。无为大始，有为成物。”（卷七）“道”既是虚之极，又是实之极，虚之极在于其为大始，乃如《老子》所言，“吾不知谁之子，象帝之先”（四章），“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”（二十五章）。“道”是不可用任何事物来规范的；而实之极又在于它生成了天地万物，因而它又是包含了这一切实有之物的。

(2) “易以显道神德行”

苏轼解易，亦多以“道”“德”连言，显然是受了《老子》“道”“德”哲学的影响，或可说是援老子之“道”与“德”来解“易”变化之源。

苏轼解《系辞上》“显道神德行”云：“道，神而不显；德行，显而不神。故易以显道神德行。”（卷七）道何以神而不显？前面谈到，“道”乃生物之先就已存在，易成之后，道隐于其中，而道由

阴阳构成，“阴阳不测之谓神”，故“道，神而不显”。德何以“显而不神”？“道者，其所行也；德者，其行而有成者也。”（卷九）道，是万物运行的根本，万物运行都遵循着道。而德，则是万物遵循道而运行所实际呈现出来的各种情状，因而是显而不神的。“道者，物之所由也；德者，物之所得也。”（王弼《老子注》五十章）苏轼因其义而稍有不同在于，将“道”“德”解成“行”（而不是“物”）之所由与所成，偏重于讲人事的变化发展，老子的“道”“德”主要是从物之生成意义上说的，而苏轼据之以解易，着重将事物变化发展的规律归之于道德。这是为切合“易”之需要的。“道德之变如江河之日趋于下也，沿其末流，至于生蓍，倚数立卦生爻而万物之情备矣。圣人以为立于其末则不能识其全而尽其变，是以上而溯之，反而从其初。”（卷九）由道而德，不但有人、事、物之变化，而且生出了蓍、数、卦、爻，而蓍数卦爻正是“易”用来认识把握人、事、物变化即“万物之情”的工具，因而“道”不但生出了万物，而且由德而成就了万物之运行，同时也生出了人们把握“道”本身的工具，“易”正是依这些工具来使道之神显，使德之行显。

2. 道与性，性与命——以佛道解“性”

苏轼通过以老子之“道”来讲“易”之本体，淡化了易之象数卜筮意义，从而从本体论上强化了其“尽人情之变”的意义，即强化了人事在本体上的根据。而“道”仍然还是一个过于广泛的概念，它是天地万物一切的本原，若要使“易”更切近“人”，还必须在本体领域寻找另一个概念，这就是“性”。苏轼鲜明地把“性”置于与道相同的层面，这与当时学者在各个层面混谈“性”理，是有明显区别的。他认为，“性者，其所以为人者也，非是无以成道矣。”（卷七）性，是人之所以为人的根据与原因。而道又是先天地万物而有的。那么，道与性谁决定谁，二者是什么关系呢？苏轼说道：“敢问性与道之辨？曰：难言也，可言其似。道之似则声也，性之似则闻也。有声而后有闻邪？有闻而后有声邪？是二者果一乎？果二乎？”（卷七）这就是说，“道”与“性”乃二而一，一而二也。其“二”在于，由道而性，“道”偏重于生成意义；由性而道，“性”偏重于存在的“意义”。其“一”在于，道与性都是本体。这显然为苏轼阐发易乃“所以尽人情之变”提供了更贴切的本体依据。

第一，“性”不可见、不可言，但可以反循而求之。苏轼认为：“古之君子患性之难见也，故以可见者言性。夫以可见者言性，皆性之似也。”（卷一）“古之言性者，如告瞽者以其所不识也，”（卷一）古人释“性”，就如告诉一瞽者他所不认识的东西，因为怕他不认识，所以又用另一事物来解释，如此下去，反而因多物而使得瞽者更糊涂了。它与“道”一样，“道之可名言者，皆非其至”（卷四），因而若以可见者言性，都不过是“性之似”。然而，性虽不可见，但可反循而求之。即“方其变化，各之于情，无所不至，反而循之，各直其性以至于命”（卷一）之谓也。易之道，即乾坤之道，变而化，产生了吉凶得丧之情状，这是由道（性）而之情，人要把握其变化之道，就需要由情之性，这就是所谓“据其末而反求其本者也”（卷九）。于易言，其工具就是“六十四卦，三百八十四爻”，易通过卦、爻等来认识把握变化之情的本原，即把握其性，因为是反循的过程，故称之为“易之逆数”（卷九）。

第二，“性”最终表现为“命”，是一种必然性，这是反循求性之后才能发现的。苏轼认为，“性之至者，非命也无以名之，而寄之命也。”（卷一）“命，令也。君之令，曰命；天之令，曰命；性之至者，亦曰命。”（卷一）“据末反本”，既求其性，却又不知“性”为何物，因为性本非物，亦不可见，不可言，因而求其本，至于性，发现的不过是一种必然性而已，一种不可见，只可心领神会的必然性而已。有如庄子所言天籁为地籁人籁之根本，这个根本又是一个空的，它就在于地籁人

籟之中。即所谓“溯而上至于命,沿而下至于情,无非性者”(卷一)也。“死生祸福莫非命者,虽有圣智莫知其所以然而然”,这岂不是命定论?非也。“君子之于道至于一而而不二,如手之自用则亦莫知其所以然而然矣,此所以寄之命也”(卷一)。“命之与性,非有天人之间也,至其一而无我则谓之命耳。”(卷一)“一而无我”即听从道之必然。在没有反循以直其性至于命时,即没有认识到这种必然性之时,人们以己意行事,因而吉凶悔吝生矣,有心于吉却凶,有心于得却丧,这都是必然性作用的结果。但是如果反求到了性命,把握到了这种必然性,则用是而行,不以己意用于其间,则“乘天下之至顺而行于人之所说”(卷六),即“无心以顺有”(郭象《庄子注》)之意也,“圣人居变易之际,静以待其定,不可以有为也”(卷三),此又是老氏“无为”之意。

第三,性为人所固有与共有,无所谓善恶。苏轼反对把善与仁义礼智等伦理属性加之于“性”。“夫不可得而消者,尧舜不能加焉,桀纣不能亡焉,是岂非性也哉?”(卷一)“尧舜之所不能加,桀纣之所不能亡,是谓诚。凡可以闲而去者,无非邪也。”(卷一)尧舜之“性”不会因其为善人而多一点,桀纣也不会因其为恶人而少一点“性”。“性”亦不可再有什么可以闲去,乃人之固有,“固有之固有之者,生而性之,非外掠而取之也。”(卷三)而孟子所谓性善者,正是将“善”从外取之赋之于性。苏轼在解“继之者善也,成之者性也”道:“阴阳交而生物,道与物接而生善;物生而阴阳隐,善立而道不见矣。……仁者见道而谓之仁,智者见道而谓之智。夫仁智,圣人之所谓善也。善者,道之继,而指以为道则不可。……昔者孟子以善为性,以为至矣,读易而后知其非也。孟子之于性盖见其继者而已。夫善,性之效也。孟子不及见性而见夫性之效,因以所见者为性。”(卷七)这里,苏轼很明确地反对了孟子把“善”这一伦理属性上升为“性”本体的高度。他认为善是继道之后才产生的,不能与道处在同一层面,它是道与物交接之后才有的,而善之表现出来,又是性进一步的成效。苏轼反对把善上升到本体的高度,其逻辑必然是同样反对了把恶也上升到本体的高度,因而也同样反对了荀子的“性恶论”。苏轼在《扬雄论》中指出:“夫善恶者,性之所能之,而非性之所能有也。”也就是说,善恶不是性本身所有的,但性却能产生善恶之现实来。

第四,有学者认为,苏轼乃是“从人的自然本性的角度”来诠释性命之理,^⑦笔者以为不然。苏轼固然承认了人性的普遍性,但并不是在自然本性的层面说的,而是在更高的超越层面说的。苏轼曾特意以饮食、饥渴为例来分析“性”。他说“欲至于性命必自其所以然者溯而上之。夫所以食者为饥也,所以饮者为渴也,岂自外人哉?人之于饮食,不待学而能者,其所以然者明也。盍徐而察之?饥渴之所从出,岂不有未尝饥渴者存乎?于是,性可得而见也。”(卷九)这表明要探求人之所以性必须向人的内部不断追问“其所以然者”。人之所以饮食者,饥渴也。而饥渴又是从“未尝饥渴者”来的。因此,饮食饥渴均非人之性,“未尝饥渴者”才是人之性。苏轼进一步举例说:“断竹为箠,窍而吹之,唱和往来之变,清浊缓急之节,师旷不能尽也。反而求之,有五音十二律而已。五音十二律之初有嗒然者而已,嗒然者之初有寂然者而已,古之作乐者,其必立于寂然者之中乎!”(卷九)此“寂然者”就是一切声音之“性”。由此可见,苏轼所言之性乃指事物最初的不可以再往上溯的本原状态,这就是“性”与“道”在本体上的“二而一”。

朱熹激烈地抨击了苏轼易学,作《杂学辨》四篇,以《苏氏易解》为首。而批评的焦点又集中在苏轼的性命理论。他认为苏轼论性近于佛学,是“溺于释氏未有天地已有此性之言”。^⑧苏轼解性,的确是以释老来解的。他把“性”置于与老子的“道”同一层次,其实也就把“道”的许多属性赋予了“性”。同时,他又特意把伦理属性以及不具备伦理性质的人的自然本性都从性中抽掉,于是“性”就成了一个空无的本体,而它又是每个人都固有与共有的,因而很明显,苏轼所解之性又类于佛教所谓的“佛性”。然而,苏轼是反对佛教“性善情恶”说的,他只在性本体的最

终属性上采佛之说,具体而言,从苏轼对饥渴之性与声音之性的探寻特点来看,其所采“佛性”可上溯至南北朝时的“第一义空为佛性”之说。“经云:佛性者名第一义空。故知第一义空为正因佛性也。”^⑩

关于苏轼的“性论”,最令朱熹恼火的是苏轼“不知仁智之根于性,顾以仁智为妄见。”^⑪这是朱熹与苏轼在性命理论上的根本分歧所在,即朱熹明确把儒家仁义礼智等伦理属性视作性的实质性内涵。他在解《乾·文言》之释元亨利贞时,把人的仁义礼智同自然界的春夏秋冬一起来配元亨利贞四德,从而把仁义礼智上升为如春夏秋冬之于自然一样为人性之固有。这实际上是对孟子性善论在本体论上的进一步充实论证,因而朱熹要回复到孟子之儒是很明显的,孟子之儒乃是从孔子伦理之儒向义理之儒发展的开端。而苏轼完全把仁义礼智排除在性之外则是要回复到孔子的伦理之儒。

三、苏轼易学的认识论层面——“大全之道”与“性命自得”

苏轼之所以不把善及仁义礼智作为“性”的内涵,是因为本体层面的道与性,因其形上性,“中人之性”的人是无法把握的,若把仁义礼智置于道性之中,则仁义礼智及善反而易于流于虚玄而无实了,这是苏轼所担心的。他说:“夫性命之说,自子贡不得闻,而今之学者,耻不言性命,读其文,浩然无当而不可穷;观其貌,超然无著而不可挹。此岂真能然哉?盖中人之性,安于放而乐于诞耳。”^⑫这表明苏轼其实是反对空谈性命之理的,而是要力图回到子贡之世及孔儒时代,从而保持仁义礼智及日用伦常处于纯粹的伦理层面,达到“结人心,厚风俗,存纪纲”^⑬的目的。

苏轼是一个忧国忧民的儒家学者,又是一个具有多元文化性格的人。于是,儒佛道三家的激荡融斥关系在他的理论体系中得到了全面的展开。出于三教会通的学术原则与多元文化性格,苏轼利用佛道之说建构了其易学哲学的本体层面,但出于以儒为宗,复兴儒学的担当精神,他又不得不将本体层面的“道”与“性”虚置起来,甚至可以说,他之所以论说道与性正是为了让人们理解其为空与难以把握,从而叫人不再谈论它。因而在他的易学哲学体系中,本体层面与儒的日用伦常层面是隔绝的,即儒之日用伦常在本体层面没有根据。表现在三家关系上即佛道与儒之间是隔绝的,而促成这种隔绝的又正是其易学哲学的认识论层面,即深受庄学影响的“大全之道”与“性命自得”的思想。

苏辙在《东坡先生墓志铭》中写道:“(轼)读庄子,喟然叹息曰:吾昔有见于中,口未能言,今见庄子,得吾心矣。”可见,苏轼乃与庄子心有戚戚者也。苏门弟子秦观曾不满于人们重苏氏之文而疏忽其道,故为之辨曰:“苏氏之道最深于性命自得之际,……阁下论苏氏而其说止于文章,意欲尊苏氏,适卑之耳!”^⑭此“性命自得”正是庄学最合苏轼心怀之处。“性命自得”的认识论意义在于告诫人们在认识事物时,当以“大全之道”为参照使万物自得其性命,使事物各自的价值都得以呈现。

苏轼解《系辞下》“开而当名,辨物,正言,断辞则备矣”云:“此解剥至道自玄适著之叙也。夫道之大全也,未始有名,而‘易’实开之,赋之以名;以名为不足,而取诸物,以寓其意;以物为不足,而正言之;以言为不足,而断之以辞则备矣。名者,言之约者也;辞者,言之悉者也。”(卷八)“大全之道”,无偏无封而一之谓也。然物生、易成则“道”不只是隐而已,亦将伤其全。人们难以认识其全,因为既有物生,就有以显物之道,易需要把握这个“道”就要赋之以名,比之于物,对其进行言说,最后必须以辞对其进行界定,以免无休止地言说下去。这种对“道”之由

“全”而“偏”的纵向剖析,极类于庄子《齐物论》之言:“夫道未始有封,言未始有常,为是而有畛也。”“古之人,其知有所至矣。恶乎至?有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以加矣。其次以为有物矣,而未始有封也。其次以为有封焉,而未始有是非也。是非之彰也,道之所以亏也。”道因物生、有名、有言而不全。

那么“易”又如何能把握这“大全之道”呢?这就从本体论的问题进入了认识论的问题。苏轼解《系辞上》“易有圣人之道四焉”章,这样说道:“圣人之道,求之而莫不皆有,取之而莫不皆获者也,以四人者之各获于易也,故曰:‘易有圣人之道四焉’,而昧者乃指此以为道则过矣。”(卷七)“圣人之道”乃“大全之道”,因四人各获于易,故曰‘易有圣人之道四焉’,若是五人、六人以至无穷多的人有求取于圣人之道,则圣人之道可为五、为六,以至无穷也。但各人所取于圣人之道又都只是道之一偏而已,非全道之本身。那么要把握大全之道则必须不执着于自己所获的一偏之道,即应该清醒地认识到自己所获之道是有一定界线范围的,不要试图把自己这一偏之道无限扩展,从而看不到别人对道的认识,也就是说,应该同时承认并去认识道的其他方面。苏轼说道:“天下各治其道术自以为至矣,而支离专固,不适于中。易以其道被之,然后可得而行也。是故乾刚而不折,坤柔而不屈,八卦皆有成德而不羸,不然则天下之物皆弃材也,天下之道皆弃术也。”(卷七)若使天下之物无弃材,使天下之道无弃术则是使道无处不在了,既无处不在则道之为全与大,明矣。这与庄子的“道无所不存,德无所不载,人无弃才,物无弃用”(郭象《庄子注·骈拇》)是同一个意思。

从“大全之道”的意义上来说,是人无弃才,物无弃用,而从人、物的意义上来说,则是物各有得于道。苏轼解《系辞上》“刚柔相摩”章道:“天地之间或贵或贱,未有位之者也,卑高陈而贵贱自位矣;或刚或柔,未有断之者也,动静而刚柔自断矣;或吉或凶,未有生之者也,类聚群分而吉凶自生矣;或变或化,未有见之者也,形象成而变化自见矣。……杂然施之而未尝有择也,忽然成之而未尝有意也,……我有是道,物各得之,如是而已矣。”(卷七)显然,苏轼所谓的“贵贱自位”“刚柔自断”“吉凶自生”“变化自见”最终体现在物各“自得”于“大全之道”,在这“自得”之中物都得其性命以成为自身,从认识上说,则是各自从道那里获得了自己的认识。这正是受了经郭象发挥的庄子“性命自得”思想的影响。庄子认为自然界的万物都是“咸其自取”(《齐物论》),“物皆自得之耳”(郭象《庄子注·齐物论》)。“性长非所断,性短非所续”、“长者不为有余,短者不为不足”(《庄子·骈拇》),物之性乃“性命不得不然”(郭象《庄子注·骈拇》)。既然物都是自得其性命,那么,各种不同的理论也就是自得于“大全之道”而形成的,因而都有其价值。这也是庄子“是非两行”(《庄子·齐物论》)的意义,它表现为一种理论宽容精神。

四、结 论

可见,苏轼在解“道”与“性”时,不但有其本体论上的内涵,亦有其认识论上的内涵,而其认识论上的内涵,正是为了使道与性停留于本体层面,不至于下行至日用伦常之中,扰乱儒之伦常的实在性。而另一方面,因为其“大全之道”与“性命自得”的认识论所表现的理论宽容精神,使得苏轼所援引的理论在其易学系统中都获得了平等的地位与相同的价值,因而他内心中以儒为宗的愿望并未能真正实现。一言以蔽之,其易学自成一格的特色在于“诸家并举,会而不通”。朱熹之所以斥苏轼之学为杂学,表面上是因为其杂有诸家之学,抬高了佛道之学,从而使儒学不能占主导地位,其实,从哲学史发展的角度来说乃在于苏轼虽然引入了佛道之学,但没有用来提升儒学的义理层面,从而使儒学不能真正从理论上战胜佛道之学。但我们仍然不可

否认,苏轼在当时三教激荡之中,在其《易传》中对佛道本体学说的吸取与阐发,对于理学家们理论建构的价值。

(作者为武汉大学人文学院硕士生)

注释

- ①详见肖永明《论苏氏蜀学的学派特征》,载《学术论坛》1999年1期。
- ②钱穆《朱子学提纲》,《朱子新学案》(上)巴蜀书社1986年,第7页。
- ③苏轼《东坡易传》卷七,文渊阁四库全书本,台湾商务印书馆1983-1988年。以下引该书只注卷次。
- ④《钦定四库全书总目》(整理本)(上),中华书局1997年,第11页。
- ⑤《苏东坡全集》(上),中国书店1986年,第273页。
- ⑥《钦定四库全书总目》(整理本)(上),中华书局1997年,第11页。
- ⑦参余敦康《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》学林出版社1997年,第92页。
- ⑧同上。
- ⑨吉藏《大乘玄论》卷三,石峻 楼宇烈等编《中国佛教思想资料选编》第二卷,第一册,第354页,中华书局1983年。
- ⑩朱熹《杂学辨·苏氏易解》,《晦庵集》卷七十二。
- ⑪《宋史·苏轼传》
- ⑫同上。
- ⑬秦观《淮海集》卷三十,《答傅彬老简》。

试论杨万里释易的类辨方法

□ 梅珍生

杨万里(1124—1206年),字廷秀,号诚斋,吉州吉水(今江西)人。杨万里是南宋初年著名诗人,与陆游、范成大、尤袤齐名,被时人称作四大家。过去一般只把他作为诗人看待,而忽略了他哲学方面的成就,他的哲学思想主要表现在他耗时十七年的《诚斋易传》一书中。该书成书之初,即产生了相当大的影响。宋代书肆曾将它与程颐的《伊川易传》合并刊行,称《程杨易传》。但由于对杨万里释易方法认识的不同,致使人们对《诚斋易传》的思想价值的评价大相径庭。

在赞成以人事说《易》的学者看来,“引史证经”是杨万里释易的一个显著特征,如《四库全书总目提要》所指出的“是书大旨本程氏而多引史传以证之”,清代学者全祖望跋杨万里《诚斋易传》时也指出:“易至南宋,康节之学盛行,鲜有不眩惑其说。其卓然不惑者,则诚斋之易传乎!其于图书九十之妄,方位南北之讹,未常有一语及之者。……中以史事证经学,尤为洞邃。”(《宋元学案·赵张诸儒学案》)今人朱伯崑先生在《易学哲学史》中,亦将“引史证经”作为《诚斋易传》的主要释易方法。他们认为此种释易方法的主要特色是“对各卦和各爻义理的解释,几乎皆引历史事件和历史人物的言行加以论证,以说明《周易》乃圣人通变之书。”与那些空谈天道的方法相比,自有其不可磨灭的价值。相反,在“舍人事而谈天道”的学者看来,“以史证经”容易将活脱脱的易说死,不足以反映出易道广大的特征。这种看法在杨万里同时代的学者中,就有较多的表露。在《诚斋集》中,有《答袁机仲寄示易解书》一文,该文表明,杨万里的易传撰成之后,曾向同时代的学者尤袤、朱熹等请教。尤袤认真地提了意见,诚斋即据以修改;而朱熹则不置可否:“元晦,一无所可否也,但云‘蒙示《易传》之秘’六字,某茫然莫解其意焉,是以不敢复进焉。”在释易的总体倾向上,朱熹与杨万里同属于义理学派,为什么朱熹却对诚斋的《易传》不置一辞呢?我认为这只有从研究方法的差异上才能得到说明。在《朱子语类》中,朱熹曾对程颐的方法,大表不满:“易不限定底物。伊川亦自说一爻当一事,则三百八十四爻只当三百八十四事。说得自好。不知如何到他解,却恁地说。”(《语类》卷六十七)针对程颐把三百八十四爻只当三百八十四事的观点,朱熹批评说:“易本是卜筮之书。卦辞爻辞无所不包,看人如何用。程先生只说得一理。”(同上)“说得一理”,谓只适用一件事。这是朱熹对引史证经方法反感的根本原因。同样,《诚斋易传》被其同时代人和今人一致地看作是程颐引史证经方法的继承者,在某种程度上,《诚斋易传》也给人造成了这种错觉,自然不被朱熹看重。但细究《诚斋易传》中运用的释易方法,我们可以看到,《易传》中“以类族辨物”的方法对诚斋的影响是根本的,而程颐对诚斋的影响则是形式的,主要体现在引史实来证经这种形式上。本文试就杨万里对

“类辨”方法的运用作一勾勒,以期人们对杨万里易学思想有新的认识。

一、《易传》中蕴含的“类辨”方法

在《易传》中,类辨的观念包含了多重含义。首先,《周易》中任何一个具体的名称,代表的不仅仅是个别事物本身,而且呈现了同类事物的相同属性。《系辞下》所揭示的周易原理中名与类的关系是:“其称名也小,其取类也大。”“以通神明之德,以类万物之情。”其次,在《易传》作者看来,具有不同属性的事物的存在,是一个有着无限多的类群,正如《系辞上》中所谓:“方以类聚,物以群分”。《坤·彖》中“牝马地类,行地无疆”。“西南得朋,乃与类行”。因而类所代表的存在是一个类群,而非孤零零的个体。第三,在《易传》中,区分事物的不同类型是人们认识世界的主要途径。《周易·同人·彖传》中“天与火,同人。君子以类族辨物”。而世界类型的性质,可以作为区分的根据在于《乾·文言》中所指出的“同声相应,同气相求。水流湿,火就燥,云从龙,风从虎,圣人作而万物睹。本乎天者亲上、本乎地者亲下。则各从其类也。”第四,以类辨为依据,是否从类或失类为导致吉凶悔吝的重要原因。《坤·文言》中有“阴凝于阳必战,为其嫌于无阳也,故称龙焉。犹未离其类也,故称血焉。”而《颐·六二·彖》中“六二征凶,行失类也。”《中孚·六四·彖》“马匹亡,绝类上也。”这里的未离类、失类、绝类的行为及其不同结果,正是万物与其类不同关系所致。第五,从《易传》中,我们还可以看到,类辨是一种方法,它必然要从类辨进入类推,才可能把同类事物的属性充分揭示出来,《系辞上》所谓:“引而申之,触类而长之,天下之能事毕矣。”就揭示了《周易》所具有的类推功能,而《杂卦》中“否泰,反其类也”。则从另一个层面,揭示了《周易》对事物所具有的反向类推能力。这样《易传》中以类辨为基础的把握、认识世界的方法,给杨万里释易提供了一种与其诗人灵魂结构同质的把握世界的方法。

二、对“类辨”方法的运用

“以类族辨物”作为一种释易的方法,其核心在于对“类”的认识。杨万里释易过程中,“类”不仅是实体性的,如君臣、万民这种同一属种的划分,而且也可以表现为是在同一属种关系下,对某些行为、现象、原因、结果等功能性的类型的区分,而且对这种功能性类型的关注,甚至是杨万里的主要偏好。

这种“类辨”既可以说是对《周易》涉及到的某种行为的区分,又可以说是在连类中扩展知识。如杨万里从《萃》卦中提炼出了“聚”的行为,“萃者,天下生聚全盛之极也。天地聚而阴阳和,万物聚而食货充,君臣聚而大道行,万民聚而天下熙,此岂一人一日所致哉?圣人于其时也,前必揆其所从,后必稽其所终。不揆其所从,其散孰聚?不稽其所终,其聚复散。”(《萃》)在这里,诚斋正是对《彖传》中“观其所聚,而天地万物之情可见矣”命题的细分,由天地万物而君臣万民,从天道到人道的推衍,诚斋所依据的仅是不同主体所具有“聚”这一相同的行为,便自然地将“天道”与“人道”放在同一层次进行论述,表现了传统思维模式中整体思维的特征,而这种整体思维,又因“聚”这一行为而表现出了传统归纳方法中对一般道德知识的渴求。“前必揆其所从,后必稽其所终”,对前后因果的探求,对“聚”的不同主体及其各自的结果的观照,使得“因什么‘聚’而有什么结果”这一思维模式具有一定的普遍性。在这里,整体有机思维的落脚点,主要强调的是人间伦理规范。因而对道德主体的关注,就是杨万里在释易中所要阐发的重要内容。例如在释《蒙》“六五,童蒙,吉”时,诚斋因“蒙”的现象触类而长之,指出,“有童稚之

蒙,有小民之蒙,有学者之蒙,有圣人之蒙。”将“蒙”的主体划分为四种类型,而在阐释中,重点嘉许了“六五以人君之尊,乘巽顺之德,自居于童稚之蒙,以下学于九二刚明之贤”的“圣人之蒙”,这种自己聪明睿智依然守之以愚的典范作为,使其他的道德主体对自己所受到物欲的遮蔽、对自己道德修养中“稚而未达”的一面有所警惕和意识。

同样,对“损”这种行为,杨万里则从同一主体的动机与效果的不同形态上,区分了“损”的不同类型:“损之道,有损奢以从俭者,有损不善以从善者,有损己益人者,有损己而取人之益者,有损之损者,有损之益者,有不损之损者,其损七,其所以损者一也。……何谓所以损?曰诚是也。”(《损》)这里从“损”的外在形式,进一步追问“损”的根本态度或损之原因,从而揭示出“损”这种日常行为具有“诚”的道德价值。但是,我们很清楚,诚斋所列举的“损”的七种式样,远没有涵盖社会生活中“损”这种行为的全部内容,杨万里只是站在符合人己关系中克己益人的立场来嘉许“损之道”的。其实,在现实中,“损下益上,是剥下以厚上也;损刚益柔,是消君子而长小人也。”这种行为在任何时代,是随处可见的,但杨万里又将这种明显的不符合他心目中期望的道德原则,却是社会生活中屡见不鲜的事实,进行哲理化地解释,认为“损下益上者,不于其货,于其德;损刚益柔者,不于其道,于其政。《记》曰:为人臣者,杀其身有益于君,则为之,此损下益上之义也。《传》曰:政猛则施之以宽,又曰:宽以济猛,此损刚益柔之义也。”总之,圣人之所谓损,只是顺应天下之时势,“损益盈虚,与时偕行。”(《损》)时代要求作出“损”的行为则损,因而它是一种趋时行为,而非圣人的根本意愿。

在“类”的划分中,也可以因一种行为、现象而推及其余,这也是杨万里“类辨”过程中贯用的方法。例如,由“君子以永终知敝”推衍出“君子于归妹之始,必虑永久之所终,必知其归之所敝也。岂惟婚姻?忠敝必野,文敝必塞,一代之敝也;革俗必弱,从俗必强,一国之敝也;清必隘,和必不恭,一行之敝也;‘兼爱’必无父,‘为我’必无君,一学之敝也。”(《归妹》)在“敝”同类的现象中,由婚姻而推及其他方面,从而达到以一知多、以类族辨物的整体把握。这种对“敝”的现象全方面的关注,在一定程度上反映了杨万里反对用片面、静止的眼光看待时代风尚、行为的利弊以及学说囿于一曲之见的观点,同时也表明了在国家弱敌强的特定历史条件下,变革时风的要求。同样,在对“天与水违行”的讼象阐释中,诚斋对世间的讼相进行了不同层次的细分:“仲尼听父子之讼,不咎其讼者而咎上教之不行,此民之讼也;又有大者焉,甘陵南北部之祸,始于其徒之相非,此士之讼也;又有大者焉,牛李朋党之祸,始于其进之相倾,此臣之讼也;又有大者焉,吴越世仇之祸,始于一矢之加遗,此国之讼也;又有大者焉,汉武匈奴之祸,始于平城之宿愤,此天下之讼也。”(《讼》)通过对“讼”这一行为的主体进行归纳、概括,揭示出“讼”的行为具有无处不在的普遍性。致讼的主体有普通百姓(民),一般读书人(士),国家的栋梁(大臣),作为主宰国家代表的国君,以及代表两种(夏夷)异质倾向的文化,“讼”的重要程度也从个体的恩怨纠葛到集团、国家利益的抗衡,到民族文化的冲突,它们被排列为一个由低到高的系列。但描述和列举致讼的种种形态,并不是诚斋所追求的道德知识的终极目标,其追求的目标在于得出:“故必自讼,自讼者心也。讼心者祥,讼人者殃”这一普遍性的道德教训。

由一种行为在类辨过程中推及到不同的行为主体身上,在一定程度上,有其合理性。但若不考虑主体的不同属性,过分夸大某种道德行为在不同界域中的普适性,则有可能得出非科学的结论。杨万里作为一个诗人,有时难免要把“类辨”方法与文学创作中的排比混同起来。但这种混同,在一定程度上正表现了传统整体思维的特征。他说,“聘则妻,奔则妾……此夫妇君臣之大义也;非夫妇君臣之大义,天地之大义也。天地不交,万物熄;男女不交,万物熄;君臣不交,万物熄。”(《归妹》)将天、地、人合观,相信它们具有相同的之道,实是将《易传》中的天道、地

道、人道的三分,化约为一,试图由一道统观其余之道。这种将自然规律与社会规律混同起来,从辞气上给人以普遍知识的感觉,但深究起来,则显示了一种独断论的特征。人们可以依据自然科学知识,相信天地不交,万物熄的自然法则,但继而推出男女不交、君臣不交亦会导致万物枯萎死亡的结论,则是大可怀疑的。

三、“气类感应”是类辨的基础

将类辨作为一种分析方法之所以可能,且可由已知推出未知,是“气类应感”的特性所决定的。在对《否·彖》的阐释中,诚斋认为:“阴阳刚柔,不惟君子小人而已,亦气类应感而自至也。”这说明阴柔作为一种特性同样可以用来规定某种行为,而不仅仅是某种类型的人(如君子或小人)。所谓“主德不断,亦阴柔也;女谒通行,亦阴柔也;近习用事,亦阴柔也。”在这类行为的划分中,一方面使人可以达到对“惟阴命阴,惟柔召柔,气类然也”这种普遍原因的把握;另一方面,也从一个侧面加深人们对《易》道广大、无所不包的属性的了解,易作为认识自然和社会的思维模式的有效性也在一定程度上得到了确证。

既然感应是类辨以及类推的前提条件之一,那么,在《周易》中,对感应现象及其特征的把握,就自然成了杨万里关注的重心。在对《咸》卦的阐释中,杨万里对自然界的感应类型,进行了细致的划分,“咸之六爻,有不感而应,有感而不应,有应感而失其应,有思感而不胜其应,有不感不应而为无用之应,有非道之感而不许其应。”(《咸》)在这种划分中,既有客观的状况关系判断(如前四种感应关系),又有对感应关系的道德属性的判断(如后两种应感),在这里,杨万里是把多个划分标准并存在一起的。这种划分标准的多重性,从消极的角度看,它体现了传统思维中多个知识标准混杂并用的特征;从积极的方面看,它又有利于人们多层面、多视角地把握知识的内涵。

同类感应作为“类分”的依据,这既在卦象中有其先天的根据,同时在社会交往行为中,也表现出了某种程度上的一致性。杨万里在分析卦爻的阴阳分布状态时,依据阴爻或阳爻的在六位中同类排列的紧密程度,提出了“类进”的观点。针对《周易·否》“初六,拔茅茹以其汇”的叙说,诚斋认为“一君子进,小人未必退;一小人进,君子必退;非畏小人也,知群小必类至也”,“小人之类进甚于君子之类进也”,“故初六一阴方长而君子已知其三阴之类从矣。”在这种“类进”所体现的人生智慧中,在六十四卦里,仅有八分之一的卦满足“一阴方长而……三阴之类从”的条件,所以这种“类进”智慧像其他周易推理一样,容易将某种或然规律当做必然的规律,因而可能会为人生进退提供某种错误判断的依据。用“类进”的观点不仅可以用来分析阴爻,同样,也以用它来分析阳爻的进退。如对《泰》初九的解释,诚斋认为:“泰之初,惟一阳首进,则三阳类进矣”,从这一先定的卦象中,杨万里类推到社会生活中与此相似的情况,所谓“欲退群小,固非一君子之力;欲进群贤,固不可无一君子之力。尧举一舜,乃得十六舜;舜举一禹,乃得九禹,孰大焉。”如果说,在《否》卦中,杨万里对“一小人进,君子必退,非畏一小人也,知群小必类至也”的判断,是对君子退避行为的一种同情的理解的话,那么,在《泰》中则阐明了君子在与小人的对抗中所应承担的道义责任,因为没有“一君子之力”,就不可能有群贤毕集,也就不可能使社会权力机构中那种小人得志、贤人在下的格局有点滴改观。从《否》、《泰》两卦的对比中,看似杨万里心中的君子的行为充满矛盾,其实正表明了任何人的行为都要受到具体历史环境制约的这种社会生活一般规律的有效性。无论君子有所为还是所有不为,都是他在社会外在环境与自身德性之间紧张关系条件下的自觉选择。

如果说气类感应的特征,是“类分”、“类辨”、“类进”的内在根据的话,那么,天、地、人之间道德原则的同构性,则从外在结构方面规定了异类向同类的转化。这种方法,同样源于《彖传》。在《彖传》赞许的道德知识中,“天地之道,恒久而不已”的种种表现为:“日月得天而能久照,四时变化而能久成,圣人久于其道而天下化成。”这种天、地、人三者之间在“恒久”之道所体现的同构关系,是由远及近,由自然而社会,清楚地再现了明天道而推人事的《周易》推理过程。《彖传》中这种天地人之间的同构关系,给杨万里的启示在于:我们似乎可以放心地从《易经》中提示的某一已知现象而推论出同类情况在天地人三个层面的表现。于是,在对《需》“九五,需于酒食,贞吉”的阐释中,杨万里指出:“万物需雨泽,人需饮食,天下需涵养。”这里很自然地因“人之需”,而触类揭示出“万物之需”以及“天下之需”,并进一步阐明了:“云上于天,物之需也;需者,饮食之道,人之需也;需于酒食,贞吉,天下之需也。”这种触类而引申的方法,使得《周易》中对个别事物的事实判断,因“类”的丰富,而提升为一般的必然判断,从而达到了《系辞》中“天下之能事毕矣”的认识期望。在《讼》卦辞的阐释中诚斋亦是通过对“有孚,窒惕,中吉”所进行的详细划分,使“讼”中出现吉的这一判断的原因得以揭示,诚斋指出:“物有作之而止,止之而作者,民之逊与争是也。讼者,争之尤也。故圣人止之,不一而足。”在杨万里看来,具体止讼方法则有:第一是孚,“诚心而无诈者,必不讼”;第二是窒,“窒隙而无仇者,必不讼”;第三是惕,“惕厉而惧刑戮者,必不讼”;第四是中,“中和而不狠腹者,必不讼”。由此,诚斋得出:“无讼则吉也,非讼之吉也”的一般结论。这在一定程度上既满足了人们对普遍知识的渴望,又使得传统社会中息讼的社会心理得以强化,即使在孔子那里,也不过是:“听讼,吾犹人也。必也使无讼乎!”(《论语·颜渊》)

在《诚斋易传》中,天道一方面是启示人道的源泉,另一方面,人类社会秩序也是天道运行的积极影响者。所谓“《恒》以长女下长男,此夫妇之偕老。男下女则女随,女下男则男尊。男尊女卑,尊卑定位,然后天地日月春秋、君臣父子长幼之常分正矣。正则可久,久则可恒。”(《恒》)由此可见,在诚斋的思想观念中,天地日月春秋这些自然现象之间不变的分别,正是受到男尊女卑,尊卑定位这些社会关系直接作用的结果。由此,人们对于自然和社会中的种种恒常关系,执其一,则可以推其余。在这里杨万里又向我们揭示了类推方法的更丰富的内容:它不仅包含对天、地、人三界遵循“恒久”这一原则的同类的推衍,同时,又可以从内容方面推衍与之相反的“失恒之道”的诸多形态:“若夫夫妻反目,父子相夷,君臣罔终,朋友隙末”(《恒》)等等。这些表明在杨万里眼里,《周易》具有强大的推理功能,一方面,它可以从主体形式(天、地、人)方面进行纵向推导;另一方面,它又可以从内容方面由正及反进行横向推导。

因“类”的概念,可以同时运用于纵向推导和横向推导,以期对人间道德规范进行充分论证,这是为杨万里大量运用此方法的重要旨趣。由《否》的天地不交之象,诚斋触类而长之,列举了种种“不交”的同类表现:第一,有隐性的天地不交,如“天不下济,地不上行,此一不交也”;第二,有显性的君民不交,所谓“泽不下流,情不上通,此一不交也”;第三,有君臣不交的外在表现,所谓“君猜而不孚其臣,臣忌而不格其君,此一不交也”;第四,有一身之内的不交,“一身之中,上炕而阴不溯,下冰而阳不注,此一不交也”;第五,有一身不交的外在形态,“耳不交乎目,目不交乎耳”。这种种不和谐、不通洽,不外乎天与人,人与人,人与自身关系的调适,而归根到底,又表现了“一心之否也,一心之天地已否矣,而欲上下之情通天地之气,交可乎”的天人感应关系的破坏。如果要保持和谐的天人关系,就必须保持良好的沟通关系,也即从“不交”的对立面,把握“交”的原则,并把它作为天地之道的内容。诚斋指出:“天地之道,何道也?一言而尽,曰交而已。君民之情交,故鰥寡达乎旒行;君臣之志交,故幽侧发乎梦卜;天人之心交,故言行

感乎日星。大哉，交之为道乎！”（《泰》）就是说从君民之交到君臣之交，再到天人之心交，最终表现了由于人对天道的体悟，使人的言行上达日月星辰，对天道产生影响。在这里，天人之间的心交，则从正向积极的方面，表现了天人之间良好沟通关系的必要性。

通过这种对立情境把握人们的道德意识，因而无论是针对《易经》的本文，还是针对《易传》的解释，杨万里都试图用比较的方法，提出与之相反的道德境况，并揭示其可能的后果，以确证《周易》蕴含的传统道德原则的有效性。如《临·彖》中提出：“临，刚浸而长，说而顺，刚中而应，大亨，以正天之道也”，诚斋依此提出相反的命题及相反的结果，“刚以骤而长，长必易消；刚以狠而进，进之不顺；刚以过而忤，忤必不应。”而《彖传》原则的有效性还在于它们符合普遍的社会心理，人们对新事物的认同与接受，总是习惯在渐进与平和中完成的，所谓“浸而长，则莫之忌；说而进，则莫之拒；中而和，则莫之能违。能此三者，则大亨矣。”（《临》）杨万里将经传视作一体，同时积极地对经传未涉及到的道德原则进行补充，从而更突现了易学义理派解释传统中对道德原则的关注。在《观》中，六三的爻象曰：“观我生，进退未失道也。”那么，它相反的一面，即进退失道是何种情况呢？诚斋揭示的是：“必进忘其身，必退忘其君，皆失其道也。”这种从否定的知识界域中，突现失道的行为，足以给人的道德修养划定最低限度的边界。

在释《无妄》卦时，诚斋引程颐的话，突现“无妄”的内容，同时，又在对比中，分辨“妄”的作为，从而拓展人们因“无妄”而引申出有关“妄”的道德知识，“动以天，故无妄；动以人欲，则妄。”诚斋认为程颐此语深得圣人的本意。在此基础上，诚斋进一步将无妄与“诚”这一概念联系起，“诚者天之道，妄者人之欲。无一毫之妄，诚之至也。无妄所以元亨者，利在贞而已。正则诚，邪则妄，若匪正而动，则动必有眚而不利有攸往矣。”（《无妄》）在此，诚斋将“无妄”、“诚”、“正”联系在一起，作为道德因果链条中的一个环节，从而加深了人们对“无妄”的理解。正像对“妄”和“无妄”这两种道德行为有必要进行区分一样，对因它们而引起的后果“无妄之灾”与“有妄之灾”同样有必要进行区分，在对行为后果的辨析中，人们可以反过来加深对其原因的思考，从而确定人生行为的取舍。这样，杨万里很自然地由《妄》六三之无妄之灾，而引出相反的有妄之灾的区分。“未尝动而灾，是谓无妄之灾，灾自我来，自我得，此有妄之灾；灾非我来而我得，此无妄之灾。”是否因道德主体自身的原因而致灾，从根本上来说也是对人们是选择“动以天”，还是“动以人欲”的一种训诫，其落脚点依然是为了阐明人间道德伦理服务的。

《睽·彖》中有“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。”如果说《彖传》对“睽”这种现象在天、地、人三个层次的功能进行揭示，这只是揭示了“睽”相异、相分的属性的话，那么，杨万里则在更大的范围内，揭示了“睽”的相合而相同的属性。在释易过程中，他提出了“睽”的反命题“合睽”，所谓“合睽之道又有大者，天地之判而合，男女之别而耦，万物之分而聚，非合睽之大乎？”（《睽》），这就比《彖传》作者在更高一个次层上，揭示了“睽”所体现的人类社会与自然界中既相互对立又共处一个统一体中的规律。

四、“类辨”作为一种认识方法的作用

正像我们前面所指出的，杨万里释易的旨趣主要是为阐明人间伦理道德的合理性，他的易学思想必然地带有浓厚的人间生活气息。在对《同人·象》“君子以类族辨物”的阐释时，杨万里认为：“既曰同人，又曰类辨，无乃为异乎？同其不得不同，异其不得不异。”这说明“类辨”的实质就是区分，把不同性质的人事区分开来，而且不如此，是不行的。这种“类辨”方法之所以必要，是因为在现实政治生活中，它可以起到甄别人才与庸才、君子与小人的作用。比如，通过人

格特征差异的把握,可以将人划分为君子与小人,因为君子与小人的道德品格是相互对立的,由此,他们在对待事物的态度、处理问题的方式上都是相互对立的。小人眼中的同一性,是“同而隘;则其同不大;同而昵,则其同不公”,相反,君子行为中的同人,则“以正道相同而已”。从同人的主体性上看,一种是君子同于小人,在这里君子已不再具有君子的人格特征,他已蜕化为小人,与小人同流合污;一种是小人同于小人,小人呼朋引类,他们自然不利于君子。如果在一个权力机关或生活社区中,小人结抱成团,形成了一定的气候,那么排除小人的阻力,就可能是社会生活中最为困难的工作,诚斋甚至认为“克莫难于小人而敌国为易”(《同人》)。杨万里这种对小人的深恶痛绝和高度的警惕,在一定程度上,是他所亲历的政治事件在心灵上反映。在诚斋长达八十年的生命历程中,宋王朝遭遇了一系列的历史变故,外有金兵压境,并有徽宗、钦宗及太子宗戚三千人被虏北去的奇耻;内有奸相秦桧卖国、陷害忠良、权臣韩侂胄专权,设伪党伪学之禁。国家对金人的政策随时都处于和、战的两端摇摆,小人祸国在这复杂的时代背景中表现得更为清楚,因而在杨万里看来,“类辨”君子与小人尤为必要。

类辨也即是划分,同样是判断社会状况、人才类别的重要方法。人们对自己时代状况的把握正确与否,直接关系到变革社会的策略与方法。从宏观上看,“天下之坏,有大坏之坏,有补而未全之坏。”对待不同的弊病,采取的救弊方法也是有分别的。“大坏,革之可也;补而未全,徐之可也。”(《蛊》)这两种区分,恰如今天人们对社会制度变革所采取的革命与改革两种方法。与救弊的现实相适应,诚斋对“补坏之才”及其特性也进行了两分,一种是“革而补之之才”;一种是“徐而补之之才”。在《蛊》中,“六四以阴柔之才,居近臣之位,此大臣之弱于才而膺补坏未全之任者也,可以徐不可以亟,可以宽不可以迫。”从这些一般原则的阐述中,我们可以感受到杨万里对其时代的理解。如果我们将这些抽象原则进行现实的还原,就可以看到杨万里尽管对南宋王朝忧心如焚,但他依然认为南宋王朝是属于“有补而未全之坏”的形态,尽管贤人在下而“弱于才而膺补坏未全之任者”高据要津,他依然对国家的安危充满关切之情,因而无论是对于改变这种格局,还是对“弱于才而膺补未全之任者”可以采取的政策,都只有“可以徐不可亟,可以宽不可以迫”,才能对救弊取得较为理想的结果。

对于济弊的情况及其后果所作的判断,依然是以类分为依据的。“革弊者,非刚则革不力,过刚则祸必亟。过刚而祸不亟者,九三其庶几乎?然亦危矣。九三以刚处刚,过刚也。见天下之弊不胜其愤,欲一决而去之,其祸不为晷错则为景延广。”(《蛊》)在这里,革弊必然地有着两难后果,或者对社会弊病有所触及而无根本改观,或者因触动了既得者的利益,而引起社会更大的动荡不安,所谓“过刚祸必亟”。由此说明“见天下之弊不胜其烦,欲一决而去之”,毕其功于一役,都只能是取祸之道。这种观点体现了杨万里在南宋国弱民疲的历史条件下,要求稳健处事,持重守国的政治主张。

总之,发掘《诚斋易传》中的类辨方法,有助于人们对杨万里易学思想有一个较全面的认识,可以破除人们以引史证经作为杨万里易学思想主要特征的偏见。由此可以看到杨万里引史证经,并没有停留在以一爻当一事的简单比附的水平上,相反,他在释易过程中,通过对类辨方法的运用,实实在在地体现了易道广大悉备的特征。如果忽视了杨万里思想中这方面的内容,任何对《诚斋易传》的解读都必然是片面的。

(作者为武汉大学人文学院博士生)

明儒罗近溪的易学

——易学与论、孟之会通

□ 蔡家和

一、前言

罗近溪学易于胡宗正，其易学不只谈及宇宙论，必会归于道德上的孝弟仁义，近溪子曾言：

楚中一友来，从某举业，他谈《易经》与诸家甚是不同，后因科举辞别。及在京得第，殊悔当面错过。皇皇无策，乃告病归侍老亲，因遣人请至山中。细细叩问，始言渠得异传，不敢轻授。某复以师事之，闭户三月，亦几亡生，方蒙见许。反而求之，又不外前时孝弟之良，究极本源而已。从此一切经书，皆必会归孔孟之言，皆必会归孝弟。^①

从这里可看出近溪的易学性格，乃是以《易经》会通《论》、《孟》等书，而结穴于孝弟仁义之学。虽说其友胡宗正解易与诸家不同，但可见其《易经》之天道原则，必落于人道伦常的感通中始显，故最后会归于孝弟慈思想。而天道之自然宇宙生成，如何与吾人之道德实践相通，实是宋明儒之一大课题。先秦儒学从《论》、《孟》强调主观心性论，发展到《易传》、《中庸》的客观性原则，这是一个必然的合理发展。把孔子所罕言的性与天道作一说明，并非孔子不谈之，而是在践仁以知天中，透过吾人的道德实践，主体才能真正体证天道，而与天地合德。此心、性、天通而为一之思想，在南宋朱子之歧出后，陆、王起而反对之，又回到心学系统——以孟子性善思想架构下的主观原则体证天道，而对客观面之体会较为薄弱，但与先秦儒学之道德形上学思想发展，并无不吻合。而明朝儒学之发展，顺着阳明的良知学，发展到近溪、甚至戴山，“以心著性”之主客观原则兼备，而达圆满。其中近溪亦是一过渡期，其以《易经》、《易传》之思想，以会通四书思想，亦不可不重视之。其年谱如此记载着：

宗正乃言曰：“易之为易，原自伏羲泄天地造化，精蕴于图画中，可以神会，而不可以言语，尽者宜屏书册，潜居静虑，乃可通耳。”师如其言，经旬不辍。宗正忽谓师曰：“若知伏羲当日平空白地著一画耶？”师曰：“不知也”，宗正曰：“不知则当思矣。”次日宗正又问：“若知伏羲当日平空白地一画未了，又著二画耶？”师曰：“不知也”，宗正曰：“不知则当熟思矣。”师时略为剖析，宗正默不应，徐曰：“障缘愈添，则本真益昧。”如是坐至三月，而师之易学恍

进于未画之前，且通之于学、庸、论、孟诸书，沛如也。^②

及另一段述易学与四书之相通处：

易云“知始知至”；语云“知德、知命”；中庸云“知天”；孟子云“知性”；程子曰“识仁”，此与大学所云格物，其义一也。且所谓物，孟子先言之矣，曰“万物皆备于我矣。”^③

对于近溪与胡宗正之易学而言，易学是不可言语而得，是要人潜心默会的，直会先天之易学，否则障缘愈添，本真益昧。伏羲氏不得已而画一，是要立太极之体，在伏羲未画之前，太极之体便已独立不改、周行不殆的在那儿存在着。直到伏羲泄漏天机，才以第一画象征太极之体立。太极之体立，则是以此体为本，贯通天地人三才，其中人在天地中，以其能实践道德本心，故得其秀而最灵，近溪认为就此可以会归于孝弟之学。此是在道德的体证下，体会太极之体，直通于天地之造化。而为何太极之体立了（乾元），伏羲氏又添了二画（坤元）呢？伏羲氏近观远察，于是始作八卦。太极之体，不是平白著空的、只有型式的体，而是必及于气化伦常日用中表现，故此二画是阴爻，指太极之体必落在气化中表现，太极之体，超越而内在。超越之体，非言语可以形容，也非经验界的事，但却要在气化人伦世界中表现。乾元是创生原则，坤元是终成原则，故伏羲氏画卦立体也立用，太极之体用兼备。且太极本体不以言语文字去求，而只在孝弟伦用之日常生活中，道德实践去体证之，这也是近溪易学的一贯宗旨。

知道了近溪子之一贯宗旨，便可进而对其融会贯通处加以说明。《易传》的知始知终，何以与《论语》的知德、知命，《孟子》的知性，《中庸》的知天，程子的识仁，是一气相通的呢？其要在于近溪本着阳明的良知学，一提良知，便有把柄，学者可从本心悟入，当下可以自主。良知之知，知是知非，如同孟子言四端之心的是非之心，此知不是知识经验意义的知，而是道德感通的良知，故《易》言复以自知，《大学》言自谦，都是主体性之体悟而把握住道德的进路。《乾卦·九三文》：“知至至之，可与言几也，知终终之，可与存义也。是故居上而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣”。在此近溪把知至解为知始，是因九三之位，高而无位，上不在天，下不在田，故危，知所处之时，而能戒慎恐惧，才能渡过难关。故有德者不失其德，可以言几，可以存义也。君子不是以吉凶祸福为主，而是以义存之，故虽危无咎，其知时、知几，是知本末先后之道。如同孟子称孔子为圣之时者也，因其终始条理，仁且智故。且与《大学》的八条目之顺序是同一义的^④，所以能亲亲仁民而爱物，故近溪言“知始知至”与格物之旨是一贯的，便是格其本末先后之事，而其中以良知知之，故可先天而不违，后天奉天时，与时偕行，只因知本末先后之几。如此的法天而行，也是按天理之法则时序行之，而出之以仁义中正，故能尽心、知性、知天。此是道德宇宙之体证，故在一体之仁中，万物皆备于我，反身而诚，以良知天则之出以应物，而万物各得其所。故本文对易学与四书之相通处，道德宇宙之证成，一一说明之，而其中特就《论》、《孟》、为主，《中庸》与《易传》都是从天道论出发，其相合性很高，暂不言之。《大学》是学问之架构，本身并无决定性作用^⑤，亦暂不言之。

二、易学与《论语》之相通

罗近溪对于《论语》与易学的贯通，虽然都谈及一贯之旨，而可一言尽矣；但亦可分述之。主要有：一、就复卦与颜子之复礼之相通，二、仁心便是天地生物之心，三、《易经》之时位，与孔

子之重视“时习”的相通,四,对于仁心之感通,与易的咸卦之感通的一致性。在此吾人分别叙述之:

1. 复礼与复卦之相通

近溪谈《易·复卦》的“复其见天地之心”,可与《论语》的克己复礼为仁相通处,在于道德的实践、礼仪的节文之所在^⑥,便是天理时序之所在,是从人的主体之自知、自觉中,体证道德与天理无差、无别,其言:

问:颜子克己复礼,今解作复卦之复,则礼从中出,其节文皆天机妙用,所谓神无方而易无体者也。乃礼仪三百,威仪三千,圣人定以礼经,传之今古,又若一成而不易者何也?曰:子不观之制历者乎?夫语神妙无方,至天道极矣。然其寒暑之往来,朔望之盈虚,昼夜之长短,圣人一切可以历数纪之,至期吻合而无差焉。初不谓天道之神化,而节序即不可以预期也。此无他,盖圣人于上古历元,钩深至远有以洞见其根柢,而悉达其几微,故于其运行躔度,可以千载而必之今日,亦可以此时而俟之百世。此其尽性至命之妙,而实修道立教之准也。我夫子成身造士,一以求仁为宗,正千岁日,至其所洞见而悉达者也。故复以自知,而天之根即礼之源也,所谓乾知大始,统天时出者乎;黄中通理,畅达四肢,而礼之出即天之运也,所谓乾道变化各正性命者乎!颜氏博文约礼,感夫子之循善诱,是则三百三千而著之经曲之常者也,如有立卓,叹夫子之瞻忽末由,是则天根自复而化,不可为者也。夫子之为教与颜子之为学,要皆不出仁礼两端,而仁礼两端要皆本诸天心一脉。吾人用志浮浅,便安习气,其则古称先者,稍知崇尚圣经,然于根源所自,茫昧弗辨,不知人而不仁,其如礼何?是拙匠之徒,执规矩而不思心巧者也;其直信良心者,稍知道本自然,然于圣贤成法,忽略弗讲,不知人不学礼,其何以立?是巧匠之徒,竭目力而不以规矩者也。^⑦

天道之幽深难测,原本是不可期必的,故子贡言“夫子之言性与天道,不可得而闻也”,天道之存有、气化之奥秘,是不可智测的,纵使可以历数得之,亦只是知其自然节序,而非气化存有之奥秘。故孔子亦不对此做智测,而开另一“践仁知天”之途径,从道德之实践入路,以合于天道。近溪亦是此进路,其言“圣人之钩深致远,而洞见达悉者”,也是圣人以修道之教而体证出的,这里的天不只是自然义,因为自然之节序、四时之运行,一般人亦能知之,而近溪言圣人能近观远察以得之,是就其道德义言。故除了自然之天之外,其自然背后之超越义,才是天理之所在。这与孟子言的“尽心、知性、知天”之进路,无不吻合。所以克己复礼,正可由此良知之自求,而见天地生物之仁心。故《易》云“复以自知”的“自”字,“中行独复”的“独”字,都是回归于道德主体之体证。但道德之体证也不是一己之道德体证,而毫无普遍性可言,否则陷于戴山批评之“情识而肆”的弊病中^⑧。除了良知本心之自知自明外,其所行者,必依于礼仪节文,也是因礼由天出。何以礼由天出呢?孔子言礼必归于礼之本,也是归于“仁心”,所以孔子言,“人而不仁,如礼何?”而仁心又是天地生物之心(见下一节),故近溪言,“仁与礼两端皆本诸天心”、或说“礼从中出”,此中便是天命未发之中体。故近溪以巧匠譬喻之,只知执礼,而不知仁礼之本源乎天者,如拙匠只墨守成规,不知标准亦是天理良知自己给出;而只有巧心良知者,而不知立于礼者,是贤者之过,如同巧匠之不以规矩。故礼与天理者,只是一根而发,主客两面之必然发展所至者。近溪在另一段里写得明白:“礼曰天理之节文,而又曰礼时为大。顺次之,夫复则

天,天则时,时则顺而理,顺而理则动容周旋,四体不言,而默中帝则,节而自成乎文矣。”不远而复,便回到天地之心,也是吾人之良知(此本着阳明的心即理),良知动出以时,不疾不徐,天则自见,如此便不言而喻,默中帝则,动静无不以礼出之,而开出人文精神之礼乐教化。

2. 仁是生生之德

大抵宋明儒对于“仁”都是持此看法,即仁是天地生物之心。而仁体从主体出发,必感通润物无限而后已,故“仁”不只停在主观的道德实践,必涵盖于道德宇宙,此是孔子开出的“践仁以知天”的进路,也是道德形上学之进路。在此近溪亦持同样的看法:

坐中又有问如何识仁者。师曰:仁者天地之生德,活泼泼地,昭著心目,苟一加察,即真机现前,仁识而天地万物自在其中矣。如见入井而怵惕惻隐,则我与孺子原如手之拈足,唇之护齿,又焉有二体哉。^⑨

仁是天地之生德,此非定义语,而是道德体证语,明道认为天地之化与吾人之道德实践岂容有二,故盛言“一本”思想。在道德体证下,只此仁心便是天,所以强调识仁的重要性。在仁心呈现之时,操而存之,便与万物一体,如此体证,活活泼泼、鸢飞鱼跃。故明道言:“认得是为己,何所不至?”天地万物与我一体而不隔,天地之事,便是吾人道德实践的事。此可看出仁体之感通不隔,润物无限。故近溪称孔子之仁是一贯之学外,又称孔子是多学而识之者。主要在于一贯之体立定后,以家国天下为己任,其多学而识之学便提升到道德的感通润物上,也能以仁心一以贯之,同样的仁心之贯彻也非空头的,必及人伦事物上。其言:

夫自伏羲画一之体立,继自尧舜传心而一之义彰。遐想孔子十五学圣,则必先学一矣。……故孔子平生,自尧舜以及列圣,凡所以诚意、正心、修身,所以齐家、治国、平天下,所以经纶大经,参赞大化,而文献定足征者,信之极其笃,好之极其深,而求之极其敏,无非求夫此一之精微透彻而无内,浑沦统会而无外。功之专切,时之积久,不知到了何年月日,天牖神通,忽然开口叫个仁字出来,便把身心家国天下万世,一以贯之,无欠无余而成个大人之学。曰:“与天地合其德,与日月合其明,四时合其序,与鬼神合其吉凶。”考之千古帝王而不谬,俟之万世而不惑,此其学也,岂不多学?此其识也,岂不多识?此其多学多识也,岂不皆是闻见?但非一以贯之,则漫然大舟之无舵,泛泛沧溟,又何彼岸之登耶?在门之徒惟曾子、子贡,仅可语此,后至軻氏始尽掀翻而独尊孔子,以愿学也。曰:若天地间无个孔子,则圣人卒不可学耶?曰:光岳凝结既久,则孔子必不容以不生。孔子既生,则吾人必不容以不学,真所谓先天地而无始,后天地而无终。人谓孔子者,圣之一贯者也;予则曰非也,其圣于多学而识之者乎!其圣于多学而识之者乎!^⑩

胡宗正与近溪所说“伏羲画一”的解释在此,此一是一本、一贯之意思,一贯之学在《论语》本是仁体、仁心,但践仁又足以知天,故施诸于天、地、人三才而不悖。且仁心便是天地生生之德,何以如此?“天地生生”是在仁体感通时体会到活泼的无限性,体会到天地背后创物之心,故人心通于天心。如《易传》讲的“天下同归而殊涂,一致而百虑”^⑪亦是谈一贯之旨。以胡五峰认为,尧舜相传性天之尊,为何传心而不传性呢?因为尽心以成性,性天之尊,在我有仁体之道德意

识始显,否则天地亦一物尔。

而《论语》中的一贯之旨,是明白而无争议的,此便是仁道,而仁道是否有践仁知天之一道德形上学之意涵呢?若顺着《中庸》、《易传》之发展,其发展之必然性是合理的。且《论语》里的“天何言哉”、“天生德于予”等,都是践仁知天之进路。故天、地、人三才亦是一贯,大人者能与天地合德、日月合明,亦在此仁心之体证下把握。但若天不生仲尼,岂不万古如长夜?但近溪回答,天地凝结之久,便不得不生孔子,孔子之尊以立人极,而人极不只是人极,因天地之间,人得其秀而最灵,故人的道德之极是在为天地立心,也是说天地间在道德实践下,有一目的论、有一道德之理想,此便是善,此便是世界应然的本体。如《中庸》亦表示此义:“天地之道,可一言而尽,其为物不贰,则其生物不测。”天地之道便是诚体,诚体、仁体岂容有二,一方面人法天;一方面天地宇宙亦是吾人德行之遍润所见之面貌,故天地之健行不已,亦在吾人道德努力之健行中得以印证。

此段最后,近溪又转了一个意思,从孔子的一以贯之,谈此便是多学而识之之学。此亦是伏羲氏于一画立体之后,又添了二画之意思。因为体不是悬空之体,必及于物上表现^⑫。多学是及于万物气上去感通,在眼见耳闻下只见鸟兽草木之大化流行,而鸟兽草木之表现都是道体的具体表现,故非只是经验知识的多学见闻;也不是朱子的格物穷理,而不能通于本心润泽。故多学而识之,必通于一以贯之,此便是仁体,便是生生之德。仁心之所在,便是润物之所在。

而仁若是生生之德,且万物不只徒生,亦有死,死便无仁可言乎(可参考注^⑬)?在此近溪的解释是:

识仁编师曰:昔夫子告子路以生死矣,第曰知生;告子路以人鬼,第曰事人。盖谓死莫非生,而鬼无非人也。夫知死无非生,则古即今、今即古,而万世斯一矣;鬼无非人,则明亦幽、幽亦明,而三才始统矣。人能以无上最贵之灵、生生之德,而统三才、一万世,则盈天下间,固皆我之心神,亦皆我之形骸也已。^⑭

仁体之感通是无限的,也无所隔断。若言生,则有死为对反,这是现象意义的;道无生死,良知亦无生死,但道与良知却在生死上表现,所以近溪说“盈天下间,皆我之心神”。在良知之润泽下,感通万物,故生死都有道在其中。一谈生,就包含死,此生是本体的生,不是现象意义的生,现象意义的生就不是死;而本体的生,是仁体感通、道德润泽的生,故生能涵死,其间都有道在,故曰天地之大德曰生^⑮。生死、人鬼都在道德感通下所见,故能统三才,而一万世。所以《易传》言:“原始反终,故知死生之说”^⑯。这里的生死只有现象意义,但儒家不是只有生物学现象义之生死,儒者言:“君子曰终,小人曰死”。“终”就有道德价值的意义,而不只是小人之浪生浪死。故从原始反终的道德观点下,提升了对生死之看法,其中有道德的理想目的性在其中。

3. 时习与时位之相通

《易经》重视时位的观念,孟子称孔子“圣之时者也”,《论语》一开头便讲“学而时习之”,其间近溪是如何的会通呢?这会通是根源、分析性的为一,还是综合性、人为的加工后才是一呢?近溪认为:

问：看来学者要本工夫合一，须是识得时字。而要得时字明显，则又须从天命之性说来也。曰：天命之谓性，正孔子所谓默而识之，所谓知天地之化育；又所谓五十而学易，知乎天命者也。盖伏羲当年亦尽将造化着力窥觑，所谓仰以观天，俯以察地，远求诸物，近取诸身。其初也同吾侪之见，谓天自为天，地自为地，人自为人，物自为物，争奈他志力精专以致。天不爱道，忽然灵光爆破，粉碎虚空，天也无天，地也无地，人也无人，物也无物，浑作个圆团团、光烁烁的东西，描不成，写不就，不觉信手秃点一点，元也无名也无字，后来却只得叫他做乾画，叫他做太极也，此便是性命的根源。……而又安知天不为我，而我之为天；命不为性，而性之不为命也耶？自此以后，心则悉代天言而其言自时，身则悉代天工而其动自时。天视自我之视，天听自我之听，而其视其听，亦自然而无不时也已。所以率此性而为道，道则四达不悖其学也，又安得而或厌，修之而为教，其教则并育而有成，又安得而或倦也耶？^{①6}

本体与工夫之相通，何以要先识得“时”字？又识得时字何以又从天命之性说起呢？近溪认为，天命之性便是道体、太极，所以孔子说五十而学《易》，又说五十知天命，此太极便是乾元，便是天命所在。如《易传》谈：“大哉乾元，万物资始”。乾元便是伏羲画一之立体，万物性命之源。而天道是存有而活动的，其中有动态生命开展于其中。首先是先天易学、道之在其自己，但先天之易学，自己变化自己而落在时位之后天易学中表现。如近溪言的天不爱道，而自成变化以张显太极本身之生命力。

而乾元又为何与“时”字相通呢？近溪认为：

今吾人欲学时习，则亦求之《易》而已矣。盖天道人心，总原是一个生理，天以生生而成时，心以生生而习乎其时，故生生之谓易。易也者，变通以趋时者也；六十四卦，圣人示人习时之大纲；三百八十四爻，则其节次也。以大象推之，如曰天行健，则统论其时；君子以自强不息，则统论习乎其时也。以爻象推之，如曰乾之初九，则详言其时；潜龙勿用，则又详言习乎其时也。其初则观天之时以吾心之时，其既则以吾心之时而希天之时，及其终而纯且熟也，则天之时即吾之时，吾之时即天之时，圣同天不其深乎？是之谓维天之命，于穆不已。说天之时者，莫辨乎此矣。圣人纯于天道亦不已，说时习者，莫辨乎此矣。愚尝谓善学《易经》者，先明乾之一卦；善学《论语》者，先明时习一章。^{①7}

乾道的生生，在元亨利贞的生生不已之变化之中，落在具体万物上各成其性，其落在气化上，便有时空方所，以成其时；而在人心良知超乎时空，却落在时空中以成其具体表现，故孔子言学而时习之。良知不学不虑，但人总有习心之染，故非生而知者，须以修道之教，还其不思不虑之本体。本心之生生，亦是鸢飞鱼跃、乐莫大焉的生，《论语》开头便道：“学而时习之，不亦说乎？”天道之生生，在吾人良知体证下，亦是道德的创生，而道德之证实，始于修道之教、学而之习，此法天之时，亦是吾心学习之时。故学是学此道德性命之学，修是修此安身立命之教。

《易经》讲时位是重要观念，三百八十六爻，都在时位中，顺序而成。而《易经·乾卦》首言：“潜龙勿用”，因其时而潜藏，如同孔子言，“用之则行，舍之则藏”，亦因时以出，密符天则。同样的《论语》言：“人不知而不愠”，人虽不知，如龙德而隐者，乐则行之，忧则违之，何有不善？故近溪认为《易经》之时，便是吾人良知之时。其认为大象传上句是讲天时，如“天行健”；下句是讲

人心之时,如“自强不息”或“学而时习之”。或说“初九”是天时,“潜龙勿用”是人心之时。从《易·乾卦》中,见其盛言时位之重要:如“时乘六龙以御天”,六爻之成,亦因时以见,从初九到上九之时位里,乾道就落在其具体时空方所中以成变化,所以具体事物、生命,各得其正。知始知至,才能用行舍藏,而毫无怨恨。且乾九三爻因时而惕,因上不在天,下不在田,虽危,但能戒慎恐惧,亦无咎。《易》又言:“见龙在田,时舍也”,终日潜藏,当其时而该用,亦有所展现。该行则行,当停则停,故言:“终日乾乾,与时偕行,亢龙有悔,与时偕极”,知进退存亡,故能与四时合其序,先天而不违,后天而奉天时。

故对于近溪而言,能知天命之性,便能知天道之时位义,故能法天而不失其常,天亦在我良知之发用中表现,故近溪子言:“又安知天不为我,而我之不为天;命不为性,而性之不为命也耶?”可见天道便是吾人道德良知之发用中表现,天人不相违。若不知其时,而大人之学亦成小人之学。故近溪之天人之相通,非外在人工综合的一,而是本体中自然分析出的一。在天道之时里,圣人法之而合其序,且不违于天时;同样的,天道天理,亦是良知之自觉中才显,否则天亦一物尔,只有自然义,而无道德超越义。但识得时位,本体与工夫又何以合一呢?本体便是天命之性,便是乾元,乾元不是存有而不活动之道体,而是活泼有生命的,必在人伦道物上表现以成其体,而且就落在人道之中表现。而吾人因其时、因其气化变易中,进退存亡,不失其义。故《易传》言:“君子进德修业,欲及时也”,是合于《论语》的学而时习之义的。在形下时空中,努力成德用工夫的同时,便是本体的如朗现。如此天人相合,天视自我民视,在我良心之发用中,以成其表现,以时出之,密符天则而变易随时,如四时之错行,如日月之代明,溥博渊泉,而时出之。故孔子能成圣之时者也,终始条理,而能不厌不倦,成仁成智,其良心之时,密符天则,如天之健,岂会有厌有倦呢?

4. “仁体感通”与“复以自知”之相通

仁心之感通何以能复见天地之心呢?此是道德感通下所体证之言,儒者都是以此心看待宇宙,故宇宙有其目的性。且在道德实践下,吾人付与天地万物价值性。在此近溪亦是如此看待之:

赤子之心浑然天理,果已明白矣,但谓群圣之打对同,与孔子之尤加亲切,却认只是个觉悟,所以说复其见天地之心,使其觉悟处也。曰:谓之复者,正是原日已是如此,而今始见得如此,便天地不在天地而在吾心。所以又说,复以自知。自知云者,知得自家原日的心也。曰:自家原有同天同地同圣人的心,每每迷而不悟,想只被世界一切纷华物欲蔽了而然耶?曰:尝观吾人,却也有一种生来便世味淡薄,物欲轻少者。然于此一著,亦往往不悟,纵说亦往往不信,此果如阳明先生所谓“个个人心有仲尼,自将闻见苦遮迷”也。盖人自幼年读书,便用集说说解,其支离甚可鄙笑,何止集说,即汉儒去圣人未远之日,注疏汗牛充栋,而孝弟之道,却看得偏轻不以为意,蔓延以至后世,又何足怪。故其尝谓,人之不悟,蔽于物欲者固多,而迷于闻见者,实不少也。^⑬

《易传》言:“复以自知”。复卦本指一阳来复,如言:“反复其道,七日来复,天行也”。又言:“先王以至日闭关,商旅不行,后不省方。”在《易经》中本来是指阳气回升的宇宙论思想,到了《易传》,复卦有其回到主体之自身讲,此是道德形上学体证上的谈,如言:“中行独复”,在近溪的解

释里,认为此独字是慎独之主体性的意思。如在《易传》三陈九德中言:“复以自知”,《复·小象》言:“中行自考”,亦是回到主体上讲。而言主体之觉悟,便是孟子言的求其放心,复回到本心。亦如同孔子言仁,只是一个觉悟^{①9},其言“不愤不启,不悱不发”之说;及点醒宰予的不安不忍之心,都是觉悟的意思,也是象山的发明本心的意思。但此觉悟不是佛经的顿悟空门之意思,顿悟空门不是道德的润觉之情,其觉悟不是天则之理所贯注而当该如此;同样的,近溪亦批评朱子的下学之格物穷理思路,而不能谈悟、谈觉,一谈悟便指为禅,这也是不对的。只因朱子的心不是理,其能觉悟之情,亦不是本心即理之感通无限。朱子学虽能不蔽于物欲,但如汉儒一般,蔽于闻见,而不能悟入本心,玩物丧志。在此近溪便以《易》之寂然不动、感而遂通之义,以谈仁心之感通不隔。其言:

适才所论曰中,即人人之中,人与中固无二体。又曰:“中必虚,虚必中”,虚与中亦果无二用也。故易谓寂然不动,感而遂通。夫既寂然,将何所执;夫既遂通,又何暇执。若吾侪有志而善用功者,亦在慎所感通而已。欲慎感通,则在不离师友而已,使一生常在会中,每会常若此际,是即可云时习而悦,亦即可云朋来而乐,孔子所以学则不厌,教则不倦,直贤尧舜而取衣钵以付之吾侪,但看吾侪接受福分何如耳。^{②0}

近溪认为,人之良知与天地之中体无二无别,非综合的,而是天地未发之中,便是吾人之良知中体,此从“心即理”义体证之。但又何以言“中必虚”呢?近溪的解释是虚而无执才是寂然。在人而言,若无寂然,五官流于盲爽发狂,便不能有所感通;在天地之心而言,“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通,非天下之至神,其孰能与于此?”天地也是无心而成道,若有所造作,则不能神用无方。故近溪认为在人而言之感通,虽是至虚且寂然,虽人不知之寂然落寞,而亦不愠,如潜龙之无忧无虑;此体虽虚而寂,但一感便全感,且就在人事上感通,非远离人事而感通,故孔子言:“吾非斯人之徒而谁与”、“有朋自远方来,不亦乐乎?”或说“道不远人”,都是就在人伦事物上感通,离了道德人伦事物之实践,别无感通可言也。故可见近溪言《易》与《论语》,是就仁体之感通无限,至天下万物而后止。感通到哪,便润物到哪,因无所隔,永无止境,故亦能不厌不倦。如此体会到与万物同体,成就人道以证成天道,天道的生生不息,就在吾人有道德自觉以证实之。

三、易学与《孟子》之会通

《论语》讲仁,并未谈及心,孟子首从心善证性善,而盛言尽心知性知天的道德形上学,也是孟子能继承孔子不安不忍人之觉悟之心,是其哲学洞见所在。而孟子言心,亦不徒只是主观上的心,必及于尽心知性知天而后已,由此而会通易学。

1. “万物皆备,反身而诚”与“天地生生”之会通

《易》之生生,以生天生地生万物,此是宇宙论式的论。而良知亦生天生地生万物,此以德目的论而进至形上学。在此近溪子如何会通?

问:万物皆备一章,其说何如?子曰:有宋大儒莫过明道,而明道先生入手则全在学者

先须识仁，而识仁之说，则全是体贴万物皆备于我一章。……盖天本无心，以生万物而为心，心本不生，以灵妙而自生，故天地之间万万其物也。而万万之物，莫非天地生物之心之所由生也。天地之物，万万其生也，而万万之生，亦莫非天地之心之灵妙所由显也，谓之曰：万物皆备于我，则我之为我也，固尽品汇之生以为生，亦尽造化之灵以为灵，则我之与天原非二体，而物之与我又奚有殊致也哉？是为天地之大德而实物我之同仁也，反而求之，则我身之目诚，善万物之色；我身之口诚，善万物之味；至于我身之心诚，善万物之性情。故我身以万物而为体，万物以我而为用。其初也，身不自身，而备物乃所以身其身；其既也，物不徒物，而反身乃所以物其物。是惟不立而身立，则物无不立；是惟不达而身达，则物无不达。盖其为体也诚一，则其为用也自周。此之谓君子体仁以长人，亦所谓仁人顺事而恕施也，岂不易简？岂不大乐也哉？……①

近溪言伏羲画一以立体后，体不能只是超越潜存的体，必及于其用上见。故太极之体即存有即活动，以生天地万物。且从天地万物处，见天地生物之心。同样的心亦是体用兼备，心不能只是心，必及于物上见，此是承阳明的格物思想，心外无物、物外无心，必及于事上磨练以见之。故近溪很欣赏明道的识仁之说：“学者须先识仁，仁者浑然与物同体”。仁者不能只是独善其身，仁心呈现时，必感通万物而后已。故近溪言，天本无心，以生万物而为心。天地之心便是一个生生不已的创造，在吾人的道德创发时见。天地无心而成化，并非言天地没有个体，而是说天地之心，不能只是徒然一个体，必及于用上显，故以生物为其用，亦只从大用流行中②始可见体。此如同明道《定性书》中言：“天地之常，以其心普万物而无心，圣人之常，以其情顺万物而无情。”同样的，在吾人道德意志诚化之时，良知呈现，心为诚心，意为诚意，身为诚身，五官亦是诚体流行，故接五色、五音，必是物自身之呈现，若有非仁之事行，亦能强恕以行，善化成道德宇宙而后止。如此是合于孔子的仁心觉悟之说，以感通为性，润物为用。

2. “良知良能”与“乾以易知，坤以简能”之会通

若《易传》为孔子所作，其“乾以易知，坤以简能”之说法，为孟子所承继是明显的。近溪亦言及之：

问：易首乾坤，而乾坤必先易简。子曰：“乾以易知，坤以简能”，今谓易简为乾坤所先，果是有见，但细细看来，学问固有先后，而其中尤有根原，论此二句，则知能又有根原也。盖言易，则必有难，言简则必有烦，今世学者，每耽静趣，而事为多至脱略，未必非此误之，殊不思本经云：“德行恒易以知险，恒简以知阻”，险阻则烦难未尝可略也。又云易简而天下之理得，理以天下，则亦未尝脱略乎烦难也。惟是知能，则首尾俱皆彻透，易而可该难，简而可该烦，所谓一以贯之，而为圣学之全者也。虽然此知能二字，本是易经精髓，然晦昧不显，将千百年于兹矣。古今惟是孔孟两人默默打得照面。如曰：“不虑而知。”其知何等易也！然赤子孩提孰知之哉？天则知之耳；不学而能，其能何等简也，然赤子孩提孰能之哉？天则能之耳。想当时孟子只是从赤子孩提此处觑破，便洪纤高下、动植飞潜，自一人以及万人，自一物以及万物，自一处以及万方，自一息以及万载，皆是一样知能，皆是一样不学不虑，岂不皆是一个造化，知能之所神明而不测也哉。故曰：尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。今世学者于赤子之良知良能已久废置不讲，于孟子性善一言则咸疑贰不

信，又安望其潜通默识，而上达乎乾坤之知能也哉！有志者盍图之。^②

易首乾坤，乾坤毁则无以见易。而乾坤卦又以易简为主，但何以如此简易，则要把易简之本讲清楚，此根源便是知能之本体，如阳明谈的知行之本体一般。此非如朱子之道问学，格物穷理而无以上达本心。故此易简之学，求则得之，舍则失之，是求之在我，而非挟泰山以超北海之事。但一谈到易简之学，烦难之事亦尽括其中。此烦难在于私欲之难抑，非经验认知之难。故虽谈易简之学，而总赅万事万物。如孩童知爱知敬，只是知个天理，岂孩童亦能知得一草一木现象存有之理？若知天理、或知能之理，便能即物以尽其心，所有一切事都面对，而非只偏于静，不及于动，只偏于简单事物，不能及于复杂事物。复杂事物，亦是一步步简单事物累积而成。重点不在事物烦杂与否，而在于意志之能否贯彻。固此是诚意之事，非格物穷理之事。而上达天理，从尽心开始，尽心则能知性知天。尽心亦是求之在我之事，亦是易简之学，但扩而充之，足以保四海，包括一切宇宙烦难之事。同样的，上达天理，亦在尽心于下学中开始，如此以证良知良能之易简，便是乾坤之易简。

此如阳明谈致良知，便足以尽得万事万变。或如同别人批评象山只会立大本，象山回答：“诚是”。因立大本便足开出达道，以致天地位、万物育，亦在此易简之学中。易简之学足以赅烦难之学，同样的乾知，亦足以统坤能。近溪言：

问：孟子说“不虑而知，不学而能”，原良知良能既并言，后却只言知者何也？曰：知者吾心之体，属之乾，故乾以易知，能者心知之用，属之坤，故坤以简能，乾足统坤，言乾而坤自在其中，知足该能，言知则能自在其中，如下文孩提知爱其亲，知敬其兄，既说知爱亲、知敬兄，则能爱亲能敬兄不待言矣。^③

此本阳明说法，良知之本体易知，良能（行）之本体简能，此知行一贯之旨。未有知而不行，否则此是闻见之知，非道德本心之良知。言良知便良能自在其中，如同言乾道之创生原则，便涵坤道之终成原则。

3. “天地之生生”与“乐则生矣”之会通

阳明谈乐是心之本体，此乐是理性所发的乐，非发于感性的乐。同样的近溪子亦注意到孟子谈的“乐则生矣”^④之说，其言：

问：告子谓：“生之谓性”与“食色性也”，何为孟子不取，且极辨其非耶？曰：……想其见性之学，与孟子未达一间，止语意尚少圆融，而非公都诸子之可概论也。今且道生之为言，在古先谓太上其德好生，天地之大德曰生，生生之谓易，而乾则大生，坤则广生，人之生也直，生则何嫌于言哉。至孟子自道则曰：日夜所息，雨露之养，岂无萌孽之生，乐则生矣，生则恶可已，是皆以生言性也。嗜则期易牙，美则期子都，为人心之所同然。目之于色，口之于味，此也有命焉，是亦以食色言性也，岂生之为言，在古则可道，在今则不可道耶？生与食，在己则可以语性，在人则不可以语性耶？要之食色一句不差，而差在仁义分内外，故辨亦止辨其义外，而未辨其谓食色也。若夫生之一言，则又告子最为透悟处，孟子心亦喜之，而犹恐其未彻也，故以白喻之，而以人物相混探之，告子至此不免自疑，而不敢曰然矣。

于此之际,若能响应承当,则性几神理颇尔圆通,天地万物浑然同体,善信两关,不超乐正而上之也耶?惜其不然,而孟子遂终付一默也已。^{②6}

在此近溪子认为,告子的“生之谓性”、“食色性也”是无误的;所误在于仁义分内外。当然生之谓性,孟子也可以不反对,因为古训“性”字,就是生的意思。但是《易传》讲,天地之大德曰生、生生之谓易、乾则大生、坤则广生,是就天道性命之直贯创生而言。如孟子言的乐则生也,亦是形容道德实践之活泼不容已的快乐,是理性所生发的乐,非过与不及的七情之乐。而孟子举例,认为可就食色言生,如“礼义之悦我心,犹刍豢之悦我口。”此是举例以类比之,并非认为光只就食色便真能有道德,便能成就天命之性。而是要在食色的背后,找到超越的根据,如此食色有食色的道理,而可形成风俗文化。故还是要谈到道德本性,而不能只是生之谓性。以近溪的认为“抬头举目,浑全只是知体著见,启口容声,纤悉尽是知体发挥”,以至于“饥食渴饮,无非至道”。在食色之大化流行中,眼前只见食色,而不见大道,但却又都是大道的化行而无不遍润。如此是一种化境的显现。但近溪子若因而认为告子的生之谓性,便是大化流行,这很容易流于戴山所批评的“情肆而识”的地步,而为王学狂禅之末流。故近溪补充之,告子在于仁义分内外之处认不清楚,以至于误也。义外之学,标准在外,如“彼长而我长之”,而非有恭敬之心在先。如此的天命之性纵贯落于人的道德创生,转而为一转横向的经验认知。如阳明所力辟:如果长者过世了,是否便无义可言呢^{②7}?故生之谓性,孟子亦不能否定,因为这是事实。但若止在生之谓性一层,而无道德本心以润泽之,则人则禽兽又有何差别乎?故一定要谈义内之学,是道德本心所决定的方向,而实践在食色上,可达到大化流行之境界。故告子除了不知义之外,亦不知性。以其性不能就天地之大德而言直贯创生,如此则善、信两关亦不能超越,更何况美、大、圣、神之境界,而上与天同。

4. “性善”与“元者善之长也”之会通

孟子从心善证性善,盛言尽心知性以知天。但何以只言传心,而不传性、传命呢?在此近溪有言:

问:天之与人,均可言命、言性、言心,故备诵经书中,有曰天命、有曰天性、又曰天心,而于人也亦然。至圣人之言学也,则只曰传心,而未闻传性、传命者何哉?……如《论语》之言心多于命,命多于性,然皆各言之而未见其合并也。若孟子则或并心与性而言,所谓“动心忍性”,“岂无仁义之心哉?”“此岂人之性也哉”者是也。或并性与命而言,所谓“性也,有命焉,命也,有性焉”者是也,至尽心一章,则次第而相贯,分别而相推,心性与命,若不可混而同,亦不容以离而异者……曰:子诚几于悟矣,然微而未之显,复而未之泰也,盍征诸易乎?夫易者,圣圣传心之典,而天人性命之宗也。是故塞乎两间,彻乎万世,夫孰非一气之妙运乎?则乾始之、而坤成之,形象之森殊,是天地人之所以为命,而流行不易者也。两间之塞,万世之彻,夫孰非妙运以一气乎?则乾实统乎坤,坤总归乎乾,变见之浑融,是天地人之所以为性,而发育无疆者也。然命以流行于两间万世也,生生而自不容于或已焉。孰不已之也?性以发育乎两间万世也,化化而自不容于或遗焉。孰不遗之也?是乾之大始,刚健中正,纯粹至精,不遗于两间而超乎两间之外;不已于万世,而出乎万古之先。浩浩其天,了无声臭。伏羲画一以专其统,文王象之元以大其生,然皆不若夫子之

名之以乾知大始，而独得乎天地人之所以为心者也。夫始曰大始，是至虚而未见乎气，至神而独妙，其灵彻天彻地，贯古贯今，要皆一知以显发而明通之者也。夫惟其显发也，而心之外无性矣；夫惟其明通也，而心之外无命也。故曰“复其见天地之心”乎，又曰“复以自知也”。夫天地之心也，非复固莫之可见，然天地之心之见也，非复亦奚能以自知也耶？盖纯坤之下，初动微阳，是正乾之大始，而天地之真心也，亦大始之知，而天心之神发也，惟圣人迎其几而默识之，是能以虚灵之独觉，妙契大始之精微，纯亦不已，而命天命也，生化无方，而性天性也，终焉神明不测，而心固天心，人亦天人矣。^②

问者问以《论》、《孟》之学，而近溪答以《易》学。何以如此？因为本着相通一贯之旨。《易》谈性命之学，从伏羲以至孔子，代代相传之宝典，只在心悟^③。但《易》有传心吗？《易经》、《易传》从天道论讲到人道论，三才之道备矣。复卦中谈到天地之心，其实不外吾人之心，故言复以自知、中行独复，复只是复个吾人性善之本心。天地之心，从人的本心呈现时见，亦是良知即天理的意思，心即理亦是道德证悟之语，非理论证明之语。《孟子》从尽心知性，讲到知天命，是从人伦日用之实践，体会到背后天命之于穆不已。而《易》从于穆不已之天道，看到人亦该后天而奉天时。同样地，若从阳明心学顺孟子之学以体证天道来看，天道亦不能离开吾人本心灵明，这是即器言道，从天地之生成变化，体悟到天道之生生不可测、乾卦之大生、坤卦之广生。而这生生不已，乾道之变化、元亨利贞之过程中，落于具体个人身上而成其性命。而吾人持守此道，亦是体现此道，故曰：“元者，善之长也”。乾之大始，从道德之善上体会，始于德行之创生。故孟子的性善之旨，能操而存之，存而养之，便足以证成天道。而乾道的元亨利贞变化过程，亦足以赅坤作成物。如后人刘蕺山，亦以元亨利贞比配恻隐、羞恶、辞让、是非之心，这也是践仁以知天之实践进路。

同样地，尽心以成性，在张载、胡五峰都已谈过。张载从太和之道，下贯到天地之性，再到德性之知，是从天命讲到人道的道德进路；五峰认为圣人传心不传性，因性是天下之大本，此处用不得工夫，只在尽心时能张显天道，故谈到“天理人欲同体而异用”，心之方向所存，决定天理是否能张显。此亦是孟子的尽心知性知天之进路。而近溪亦同于阳明、五峰，在人道尽心做工夫之时，便能张显天道，天道与吾人良知亦无二无别，即工夫便是本体。故伏羲之画一，文王象之以元，都不若孔子以乾知名之。乾知既是太极之名，落在具体生命上，又是良知本心，故心外无物，心外亦无理，这是很能继承阳明思想的。

5. 浩然之气与乾元

孟子谈浩然正气或养夜气时，是就着理还是气而言呢？而此浩然之气与乾元之关系又是如何呢？近溪认为：

孟軻氏得之曰“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞乎天地之间。”夫天地是乾坤之德久且大而所以著见者也。吾夫子赞易曰：“乾知大始，坤作成物”，夫易广矣、大矣，资始万物而靡一之或遗焉；博矣，厚矣，资生万物而靡一之弗成焉。要之实一元之气浑沦磅礴，浩渺无垠焉。尔是气也，名之为天则天矣，天固乾之所以始乎坤者；名之为地，地则地矣，地固坤之所以作乎乾者也；名之为我则我矣，我固天地之所以成始而成终者也。夫合天地万物而知其为一气也，又合天地万物而知其为一我也。如是而谓浩然而充塞乎其间

也,固宜,如是而谓大之至而弘足以任重,刚之至而毅足以道远也,亦宜。是故君子由一气以生天生地生人生物,直达顺施而莫或益之也,本诸其自然而已也。乘天地万物以数宣一气充长成全,而莫或损之也,亦本诸其自然而已也。^⑩

天地之德,便是乾坤之德,乾坤是代表其德,及其形象,天地是其外在的著见。而孟子的浩然之气,直承于天地。如同张载所言:“天地之塞,吾其体,天地之帅,吾其性。”浩然之气,直贯于人之性命,故天地人三才备焉。故吾人可称之为乾坤之气,亦可称之为良知之正气。此气是就理与气不离的状态而言,如乾卦统坤卦一般,一谈乾卦的元亨利贞,坤卦的含章之贞、顺以成物,便包含在内。说此气为天,便是天,因为从创生原则以统御终成原则;说此气为地亦可,因其顺成天而成始成终;说此气是吾心之灵明亦可,因为若非吾心之灵明,何以神妙至此,而能参赞天地之化育呢?如此天地之气,可生天生地生万物。且阳明也认为此气(良知)是乾坤万有之基。因就着道德宇宙而言,天地创造之背后,有天地之心,其向著一目的性而行,而人得其秀而最灵,故人应呈显其天地所赋予之良知或浩然之气,扩而充之,以善化宇宙,而达其道德价值之发展。人的道德实践而不求上与天同,求天人合一,智慧终不广大,感通亦是有限的。而浩然之气虽至大至刚,却在至卑至近的孝弟慈伦常日用中表现,如天地之气以时出之,不急不缓,法天之自然,亦如同赤子之良知良能之自然表现一般。

6. 形色天性与乾统坤爻之会通

近溪易学相当重视坤爻,同样的,对于《孟子》一书,亦非人云亦云一般,只重视性命之学,而对于形色耳目等,予于看轻。其言:

今说者多详性而略形,更觉无意味也。大要亦是世俗同情,皆云此身是血肉之躯,不以为重,及谈性命便更索之玄虚以为奇崛。軻氏惜之,故曰吾此形色岂容轻视也哉,即所以为天性也。惟是生知安行,造位天德如圣人者,于此形色方能实践。实践云者,谓行到底里,毕其能事,如天聪明之尽,耳目方才到家;动容周旋中礼,四体方才到家。只完全一个形躯,便浑然是个圣人。必浑然是个圣人,始可全体此个形色。若稍稍勉而未能安,守而未能化,则耳必未尽天聪,目必未尽天明,四体动容必未全能任天之便。不惟有愧于天,实是有忤于人也。故邵子天根月窟之咏,始之以耳目男子之身,而终之曰三十六宫都是春。盖形躯本是属阴,若天根月窟既相往来,则坤爻十八总为乾爻之所统,一似悉该四季以作长春,所以修心炼性者,亦必名之曰纯阳也。^⑪

此是近溪学之特色,有与其他家稍不同处。其重视形色天性,与他人解《孟子》所注重者不同。其认为,惟有圣人才能践形,而这形色天性所稟于天,亦不可忽视。形色原属于阴,是物质性之终成原则。若无此终成原则,纯阳之心性之学,无落实处。而坤作成物,正是把乾知处,予以一实践,一一完成,故以乾爻统阴爻。这时一眼所见,都是一气之大化流行。只见形色五官之往来,而其实这都是为阳爻所统,背后都是生生不已的大化流行。如同孟子所言的睟面盎背,眼见耳闻都是形色天性之流行。但之所以能流行,之所以能尽其眼目之目的性,必是在性命之学有所得而成,必是能稟于天命之性善而持守之,才有所谓的“举目抬头,尽是知体著见”之化境流行。这是本于阳爻统阴爻之《易学》原则,而同样的阳爻也要有阴爻之终成,天道性命才能

得以落实其实践性。

四、结 语

近溪的易学,不是求之于高远的玄学。而是天地之太极,便在吾人尽心知性中以把握。故天地之化流行,便在人伦中见,只见孝弟慈之气化流行,而不见大道。但每个孝弟慈日用实践,都是道体之具体表现。如“挑水砍柴,无非妙道”,在作用上见性,但此不是空性,而是直承于天地纵贯创生之性。故近溪之易学,会通于《论》、《孟》诸书,无不吻合。在尽心知性之同时,在道德之实践之同时、在良知感通之同时,便是太极之张显。此天地人三才之道,圆融的合会于一起。如此天地生生之化,亦是圣人化境之圆融表现。

在所有易学与《论》、《孟》会通之中,近溪学的特色又在那里呢?近溪学是对于阳明良知学的条适上遂。其认为其一生只是平平,如阳明言,泰山不如平地。但此平平是圣人化境之呈现,与百姓日用而不知,习焉而不察之愚夫愚妇又不同。此是见山不是山后的回反^②,回反而体会到道只在日常伦用之中的自然化境之表现。但此自然又不是道家的逍遥,此儒学义理亦可言自然,而是人人都能为知孝知弟,把知善知恶之良知,回归到四端之首——仁,如此体仁,自然亲切简易。故近溪倡导孝、弟、慈,而反对光景、鬼窟,反对把良知或太极高挂,而不能在日常中体现。其认为太极之天道,便能具体落在人道中实践。这也是近溪易学之最大发明与贡献。

(作者为台湾中央大学哲学研究所博士生)

注释

①《近溪子明道录》,第127页。广文出版社。此版本无页码,此页码乃笔者按其页数顺序所填上。

②《盱坛直诠》广文出版社,第223-224页。

③《盱坛直诠》,第7页。

④格物义,在泰州王门王艮,以淮南格物而闻名,其格物义以格物之本末先后为主。故知之极至,以知本末先后为先,故王艮解《易》的知至至之,知终终之,为知始知终。且“至”字为朱子训“格”字义,故亦可联想。

⑤此依牟宗三先生之言:“《大学》之至善正道究竟往那里落,向何处找归宿,乃不能确定者。此即《大学》只是一个‘空壳子’,其自身不能决定内圣之学之本质。”见《心体与性体·册二》,第424页。

⑥阳明《传习录·上卷》认为“礼者,天理之节文也。”

⑦《近溪子明道录》第204-227页。

⑧戴山为了堵住王学末流之“虚玄而荡”如龙溪,及“情识而肆”如近溪,故要谈心宗与性宗之主客观面兼备,但从近溪之易学看来,近溪之主客两面兼备早已盛言之,戴山之批评不谛,其担心亦不必要。

⑨《盱坛直诠》,第216页。

⑩《近溪子明道录》,第229-231页。

⑪《系辞下传》第五章。

⑫故近溪言之“易体”,即超越又内在,超越是指非现实经验所能及之先天性,而却又为一切现实经验的依据;内在一是指必及于气化事物上表现;一是指内在于主体良知以表现。

⑬《盱坛直诠》,第202页。

⑭劳思光先生在《新编中国哲学史》册三上,谈到宋明儒三系之区分,解天地之大德曰生,举例若老虎之生,必须吃其他生物,则老虎生,便包含其他生物之死,故天地之大德岂是生,何不是死呢?只因劳思光先生解此“生”的意义为生物学上的生,故有其他生物之死之矛盾,因为解不通,便称《易传》为歧出之作品。因其天地之大德曰生,只有生物学上的意义,而其实此天地之大德曰生,是在道德宇宙的看法下而言的,此生是道德的

创生,有德道自觉,生命就从这里开始,否则只同朽于草木,故此“生”提到睿智界,是本体的“生”,非现象的生,故生亦可涵死,都有道的存在,故此中无矛盾,在此劳先生不相应于儒学之道德感通,儒学是以主体的道德感受去解释存有,而劳先生是以存有来解释道德,故不相应。

⑮《系辞上传·第四章》

⑯《近溪子明道录》,第159-161页。

⑰《近溪子明道录》第218-220页。

⑱《近溪子明道录》,第146-147页。

⑲仁是觉悟的意思,在明道已盛言之,如不痿痹为仁,仁者浑然与物同体。上蔡传湖湘学派的以觉训仁;龙溪以觉悟、顿悟为仁;牟宗三先生认为仁的二个特性,一是觉,一是健。又言“仁以感通为性,润物为用”。

⑳《近溪子明道录》,第116-117页。

㉑《盱坛直诠》,第122-123页。

㉒近溪言:“抬头举目,浑全只是知体著见,启口容声,纤悉尽是知体发挥。”《盱坛直诠·下卷》及泰州学派王东崖言:“鸟啼花落,山峙川流,饥食渴饮,夏葛冬裘,至道无余蕴矣。”此便是大用流行之最高境界。从心上讲,所谓一真一切真,一心诚一切诚。从太极讲,太极之体超越而内在,必表现在万事万物上。

㉓《盱坛直诠》,第107-109页。

㉔《近溪子明道录》,第169页。

㉕原文孟子曰:“仁之实,事亲是也。义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也。礼之实,节文斯二者是也。乐之实,乐斯二者。乐则生矣,生则恶可已也。恶可已,则不知足之蹈之,手之舞之。”近溪从孟子这段文字,体会到孝弟慈之生机活泼,直通天地生生不已之德。

㉖《近溪子明道录》第129-131页。

㉗阳明《传习录·中》《答顾东桥书》。

㉘《近溪子明道录》,第153-157页。

㉙阳明言:“致知存乎心悟,致知焉尽矣?”《传习录》下。

㉚《盱坛直诠》第33-34页。

㉛《近溪子明道录》,第123-124页。

㉜近溪学之自然简易,一方面是顺阳明思想,针对朱子的繁难之学而面回应;一方面是其自身之经历。早年做工夫持守太严而成疾,如做镜与水不动之制欲工夫,直到遇到颜山农,急救心火,才渐有转化。故其自然易简之思想,亦在历经困苦之后的体证,是进一步之看山是山之境界的结果。

尚秉和两汉易学传承观质疑

□ 刘玉建

关于两汉易学的传承,学界看法历有歧异,其中一派断然否定两汉易学之间的传承关系,认为西汉易学至东汉已经失传,代表人物为易学大师尚秉和先生。尚先生在研究《焦氏易林》的基础上,曾系统地阐述了其关于两汉易学的传承观。

《焦氏易林》自古被人们视为占筮之书,先儒为之注者不多。即便“昔人为之注者,只释其故事、地名、人名及草木禽兽虫鱼之名,无释及卦象者”(《焦氏易詁》)。自尚秉和先生《焦氏易林注》、《焦氏易詁》及《周易尚氏学》面世之后,人们始得知《易林》中的许多易学思想——易例及逸象,尤其是《易林》中逸象的发现,尤为世人所重。《易林》乃西汉之作,尚先生研究的成果对于人们了解西汉易学,无疑具有极为重要的意义,此毋庸置疑。《焦氏易詁》序文称尚先生“不但为焦氏之功臣,而抑亦西汉先师之厚幸也”,此亦并不过分。

但是,读尚先生所撰《焦氏易林注》、《周易尚氏学》尤其是《焦氏易詁》可知,尚氏在论述《易林》易学思想的同时,还得出了一个非常重要的结论,即西汉易学至东汉时已失传。尚氏进一步认为,《易林》乃今人研究西汉易学的惟一之作,至于东汉以后的千百年来的易学,均非西汉易。尚氏这一观点在其易著尤其是《焦氏易詁》中随处可见。尚氏的这一观点,亦得到了不少学者的承认乃至推崇。事实果真如此吗?笔者不敢苟同。我们认为,尚先生研究得出的《易林》各种易例及逸象,仅能为我们进一步了解西汉易学及后世易学提供更多的方便及研究成果,其价值仅此而止,并不能亦不可能由此而断定西汉易学至东汉已失传,并在此基础上无限度地夸大、推崇《易林》为所谓易学正宗,从而否定东汉以后千百年来易学发展的价值及意义。

一、西汉易学至东汉并未失传

对于西汉易学的传承,史有明载。《汉书·艺文志》说:“及秦燔书,而《易》为筮卜之事,传者不绝。汉兴,田何传之。讫于宣元,有施、孟、梁丘、京氏列于学官。”以上四家乃西汉官方易学,可谓西汉易学正宗。施仇本身为博士。孟喜虽未得博士位,但其弟子白光、翟牧均为博士。京房的弟子段嘉、姚平、乘弘等“皆为郎、博士”。四家既立于学官,且师徒代代相传,大多居博士位,这无疑说明四家之学在西汉的传承,井然有序,无有间断。

那么西汉易学至东汉时,情况又如何呢?《后汉书·儒林传》说:“及光武中兴……于是立五经博士,各以家法教授,《易》有施、孟、梁丘、京氏。”对于西汉正宗易学四家之一的孟氏易在东汉时期的传承,史书有明载。东汉初年,有袁安世代家传孟氏易,到东汉末年有虞翻五世家传

孟氏易,东汉传孟氏易者还有注丹、阳鸿、夏恭、梁竦、许慎、任安等,这无疑说明孟氏易自东汉初年至东汉末年,均有传承。此史书之明言,无可置疑,怎么能说西汉易学至东汉就失传了呢?尚先生对史书的这一明载,强辩说:“虞翻自谓世传孟氏易……世传孟氏易之言,果可信乎?”(《焦氏易詁》)我们说,虞翻是在上奏其《易》注的奏文中称其五世家传孟氏易,而且说得极为详细。既然是奏文,自当甚为严肃,如果他果真没有家传孟氏易,岂敢无中生有而妄言呢?尚先生在提不出任何证据的情况下,轻易地否定史书之记载,似乎不太妥当。

西汉经学尤重师法家法,这主要是由于秦始皇焚书所致。无有经书,要传其学必得赖师徒传授。但西汉经学立于学官之后,学者纷纷著书,于《易》更是如此。《汉书·艺文志》中载有施、孟、梁丘、京房等易学家的著作多篇。既然有书可读,故治学者就并不需要完全赖之于师徒的传授(尽管这种师徒传授并未间断),故东汉人不像西汉人那样,十分重视师法,严守门户。《隋书·经籍志》载有京房章句《周易》十卷、孟喜章句《周易》八卷(残缺),又说:“梁丘、施氏、高氏,亡于西晋。孟氏、京氏,有书无师。”这就是说,施、梁丘二家易书,至西晋时才亡佚。其中的原因,在于自魏王弼义理派易学兴起之后,对汉代象数易学产生了较大的冲击。尽管如此,孟氏、京氏易书至隋代仍得以保存,只是京氏易书有些残缺而已。但在王弼易学尚未兴起的东汉时期,孟氏易及其他西汉诸家象数易学仍为朝廷所重,代表着官方易学,西汉众家易学著作自然亦完整无损。但尚先生说:“至东汉,西京易存者,只孟、京二家。”(同上)这就有些不顾史实了。尚氏又说:“有书无师,莫能传习。”(同上)尚氏之“有书无师”说盖据上引《隋书》之言。但《隋书》所谓“有书无师”,指的是什么时代呢?《隋书·经籍志》说:“梁、陈郑玄、王弼二注,列于国学。”这就是说,东汉末年之后,汉代象数易学受到了王弼及郑玄易学的冲击,失去了立于学官的正统地位。朝廷既然不重视汉代象数易学(况且历经二百多年至隋代时孟氏易著亦残缺)了,何以有人去埋头研究汉易?既无人研习,又何以有“师”可言?于是《隋书》才称孟、京易学“有书无师”。这里的“有书无师”实指隋代,或至少是指东汉末年之后的时代,而决非指东汉。

东汉时期既有西汉完整的易学著作,纵然是无师(事实上师徒传承不断),亦可传其学,怎么能说东汉人“有书无师,莫能研习”呢?如果治学非要完全赖之于师徒传授,那么许多学问就将无法做了。尚先生称自东汉开始,以至于尚先生之前的时代,无人真正通晓《易林》。《易林》无师传授的确是事实,但有《易林》之书在,即便是千百年来无一师,尚先生不是照样可以揭开《易林》之谜吗?按照尚氏“有书无师,莫能研习”的说法,这又如何解释呢?因此说,对西汉易学在东汉的传承这一历史记载,不应在毫无确凿证据的情况下轻易地加以否定。

二、不知而不用与知之而不用是两回事

尚秉和先生提出西汉易学至东汉之后已失传的一条重要依据是,他发现的《易林》中的一些逸象,东汉人没有采用。因此,尚氏断言东汉人不知道《易林》逸象——西汉易学。我们认为,东汉人未用《易林》逸象,可有两种解释:一是西汉易学至东汉已失传,东汉人的确不知道《易林》逸象;二是西汉易学至东汉并未失传,东汉人也知道《易林》中的逸象,然而在解《易》过程中,并未运用这些逸象。我们认为后者的可能性更大些。应当明确的是,东汉人知道这些逸象而有意未用与不知道这些逸象而未用,本是两回事。不能因为东汉易学家《易》注中未用《易林》中的逸象,而断言东汉人不知道其逸象,进而肯定西汉易学至东汉已失传。

对于《易林》中的逸象,《易林》并未明言,而是尚先生通过把卦象(尤其是通过互体、反对、旁通等方法得出的卦象),与其林辞联系起来,加以分析而得出来的。对于这些逸象是否真正

合乎《易林》作者的本意,我们不敢轻易怀疑。退一步讲,即便尚氏得出的这些逸象完全合乎《易林》的原意,也不能因为东汉人未用这些逸象而断言东汉人不知道这些逸象。

这里举一个例子。尚先生认为,《易林》中以“乾为日”,的确,东汉易学家尤其是以象解《易》的著名代表虞翻,没有用过此象。然而,虞氏未用此象,就意味着他不知道此象吗?我们认为未必如此。尚先生在《周易尚氏学》及《焦氏易詁》中对《乾》九三“君子终日乾乾”的解释,均主张此处之“日”于象乃是源于“乾为日”,并讥虞氏等人不知此象而只好采取变九二爻为阴爻以成离卦取离为日(虞注详见《周易集解》)的解法。尚先生认为《易林》重先天八卦方位,乾在先天说中位于正南,即“乾一”。而南方为大明,故称“乾为日”。且不说先天方位说是否为汉人之说及乾为日是否确为西汉易象,即使真是这样,也不能断定虞氏变九二爻以取离为日的原因是他不知道“乾为日”之象。众所周知,“之正说”(即凡不当位者应变之当位)是虞氏易学的一条重要解《易》原则,其以象解《易》的所有内容,在很大程度上有赖于这条原则。之正说在其头脑中占有重要位置,并处处体现在其《易》注当中。《乾》九二失位,虞氏依此原则必要令其变之,既变则乾卦下体必为离。《说卦》:“日以烜之”,“离也者,明也”,故《说卦》明言:“离为日”。虞氏既然依其之正原则,则乾下体必变为离,而《说卦》又明言“离为日”,他何不顺势取离为日来解“终日”之“日”呢?就此而论,虞氏取《说卦》“离为日”来解之,应当说是比较合理的,毫无牵强之意。相反,天与日、月在古代人们看来区别较大,故《说卦》分别命之曰,“乾,天也”、“离为日”、“坎为月”。离本为日,以离解“终日”之“日”,想必比以“乾为日”来解,更加妥当些。然而《易》含万象,不可执于一说。乾卦于先天位中位于正南,与离(日)同位,故尚氏(或《易林》)称“乾为日”也未尝不可。但与“离为日”相比,“乾为日”则有些牵强。试想,纵然虞氏知道西汉易学有“乾为日”之说,他又何必舍弃与其爻变原则相一致的《说卦》“离为日”的正宗之说,而去取“乾为日”的勉强之说呢?

《周易》崇尚变化,最忌机械。同样《易》象也颇具灵活性,同一卦象可以象征多种事物,同一事物也可由不同卦象来表示。尚先生既主“乾为日”,大概也不会否认自古以来有“离为日”之说吧?既然乾可以为日,离也可以为日,那么具体到解经时,取谁舍谁,全凭不同学派的易家及其各自的解《易》原则而定。因为最为原始的易学之著——《易经》的作者,并未规定只可乾为日而不许离为日。因此说,不能因为虞氏采用“离为日”而未用“乾为日”,而断言虞氏不知“乾为日”。对于《易林》中的其他逸象,也应作如此理解。

三、《易林》中的易例传至东汉

除逸象外,尚先生对《易林》研究的另一重要贡献是,概括出了《易林》中的有关易例。这些易例有旁通、反对之象、半象、互体、十二消息、纳甲、大象等。这些易例除大象外,其他均被后世易家尤其是东汉易学家所惯用。尚先生既称西汉易学至东汉时失传,那么东汉易学家所惯用的这些完全同于《易林》的易例,又是自何而来呢?对此,只能有两种解释,一是传自西汉的这些易例,如十二消息、四正卦说、六日七分法等,在两汉时期,一直传承未断,并在东汉易学家的《易》注中得到明显的体现,此乃史书明言,《易》注有证,毋庸置疑;二是如尚先生所言,西汉易至东汉已失传,东汉易学家原本就不知道这些易例,而是自己另行创立了与西汉易学完全相同的上述易例,之所以完全相同,乃出于偶然。但这种偶然性,似乎可能性甚小,恐怕连尚先生本人也不会认同的。

对于东汉易学家注《易》时常常运用与同《易林》一致的这些易例的史实,尚先生也不得不

承认,但这种承认又是很不情愿和羞羞答答的。因为如果彻底肯定地承认了这一史实,那就意味着承认了东汉易学传自西汉,这就与他在书中处处声称的西汉易学至东汉已失传的大前提自相矛盾。为了回避这一矛盾,尚先生只好说:

以上易说(指其上文所述易例——引者),除中爻(互体)为东汉人熟用不疑外,余对象、复象、半象,东汉人似半信半疑,偶用之,绝不能贯彻全经。则以西汉师说中绝,知有此例耳,未得师传,不敢决也。(《焦氏易詁》)

事实果真如此吗?非也。以虞翻为例,据笔者考证,虞氏《易》注中,明言旁通者多达二十五处,未明言旁通而实际上是利用旁通说解《易》之处亦不少。明言反对之象者多达三十处,明言半象者七处,运用半象说解《易》者达二十多处。至于其广泛运用互体、十二消息及纳甲等,则众所皆知。另外,尚氏在《焦氏易詁》中称《易林》中有“大过为死象”之说,而虞氏《易》注中明言大过为死象者有二十五处。虞氏对前人《易》注既重视,又要求甚严。他认为前人之说有不妥者,或不取,或提出批评。其中批评先儒者达三十多处,这说明虞氏对前人之说决不盲从。易例体现了易学家解《易》的学派、原则及其易学特征,故古今易学家对易例十分看重。如果虞氏对其所运用的上述易例存有怀疑或半信半疑,他决不会运用这些易例,至少不会如此频繁地运用。至于东汉其他易学家运用上述《易林》中的易例,此不多述。

据此,尚先生怎么能说是东汉人“偶用之”“不敢决”呢!如果说尚先生以东汉人未用《易林》逸象来说明西汉易学至东汉已失传尚有一点可能,那么他揭示的《易林》中已为东汉人所惯用的许多易例,则恰恰准确无误地证明了西汉易学至东汉并未失传。这是尚先生所无法摆脱的自相矛盾。

四、易学具有鲜明的时代性

《易经》尤其是《易传》乃是讲述天地自然界及人类社会发展规律之书。规律即古人所说的“道”,道的最大特征是运动变化,故《系辞传》称:“道有变化”、“《易》之为书也不可远,为道也屡迁”。由此可知《周易》最为重视“变”。易学自身的发展,亦是如此。《周易》自其诞生之日起以至后世,历代对其研究而形成的易学这门学问,也体现了运动变化的特征。就历史发展的长河而言,《易经》是商周之际的易学,《易传》是战国时期的易学,其后的历代易学,均无不打上了各自的时代烙印,体现出各自鲜明的时代性。这是历史发展的必然,也是易学发展的必然,是不以人们的意志为转移的客观事实。因此说,在易学研究当中,不应排斥易学中的某些问题的历史溯源,还其某一时代的易学本来面目,但也决不能因此而走向极端,导致尊古非今的偏颇。在尚氏看来,西汉易学乃惟一的易学正宗,《易林》乃传于后世的西汉易学,故其称:“居今日求西汉易詁只有《焦氏易林》”(《焦氏易詁》),认为东汉以后以至今日千百年来的易学均属“烟云”之谈。王晋卿称《焦氏易林注》“将二千年易家之盲词呓语一一驳倒,使西汉易学复明于世。”于是乎,由推崇西汉易学到推崇《焦氏易林》,为抬高《焦氏易林》而全盘否定后世易学,为赞扬尚先生之研究而讥无数易学家的著述为“盲词呓语”,这似乎有些言过其实。上文我们已讲过,西汉易学至东汉并未完全失传,故东汉易学中至少也体现了西汉易学的思想与特征。西汉易学尽管皆本于汉初田何,但其发展则为多家,从而形成了不同的流派,故立于学官的便有孟、施、梁丘、京氏,另外还有民间派。这就是说,西汉易学在解《易》方法包括取象方面,各家各派亦存

在区别。《焦氏易林》即便是属于孟氏易学,那也只是西汉易学的一家之言。对于《易林》中的逸象,孟氏学派可能取之,其他学派则不一定取之。因此说,即便《易林》反映了西汉易学,也只能是西汉易学的一部分,决不能代表西汉易学之全部。既然如此,就不能以《易林》作为判断后世易学是否属西汉易学的惟一标准。也就是说,合乎《易林》的,当然属于西汉易学,不合乎《易林》的,也不能断言其非是西汉易学。同时,我们认为,既然易学本身具有其鲜明的时代性,也就是说,在易学的历史发展及其研究当中,既不存在哪个时代的易学才是真正的易学,哪个时代的易学不是易学的问题,更不存在一个绝对准确的易学正宗时代,惟一存在的是不同时代的易学具有不同的时代特征。从这种意义上讲,假设东汉之后的易学完全不同于西汉易学,那它也毕竟是代表了那个时代的易学。把《易林》吹捧得至高无上,而把后世千百年来易学的发展讥为“烟云”之谈、“盲词呓语”,是不正确的。肯定《易林》的易学价值十分必要,但以此而否定后世易学,则失于不公了。

(作者为山东大学易学研究中心教授)

因时变革 取精用宏

——宋儒与当代新儒家发挥《易》理之比较(论纲)

□ 黄黎星

宋代是中国《易》学史上又一个繁荣兴盛的发展阶段。《四库全书·经部·易类》收录宋人《易》著五十六部,六百零五卷(此数字未统计不以单行本出现的《易》学论著及被收录到《子部·术数类》如邵雍的《皇极经世书》等易学著作),占《四库》易类著录三分之一强。从现存宋《易》典籍中可以看出:宋代《易》学的风貌,在自由解经的学风影响下,呈现了丰富性和多元化,绝非“荒瘠斥鹵”之“黄茅白芦”;而从更长远的历史阶段来观察、把握,却不难得出结论:“濂洛关闽”理学一派,终成宋代《易》学最具代表性的主流,形成了与汉《易》巍然对峙的重大《易》学流派,它较为明显地继承了魏晋以来以王弼为代表的“扫象阐理”的治《易》观点及各种《易》例,吸收了“先后天象数学”、“河图洛书”之学、“太极”之说的义理内涵,同时,在更大程度上是融进了具有浓厚时代特色的哲学内容——理学思想,反映了以研讨、阐发《周易》义理为主的崭新的理学思考。因此,本文中关注的宋代《易》学家,大体是“濂洛关闽”理学一派人物,主要有:被后世理学家奉为先驱的范仲淹(高平)及“宋初三先生”——胡瑗(安定)、孙复(泰山)、石介(徂徕),逐步发展完善了理学思想体系的“北宋五子”——周敦颐(濂溪)、邵雍(康节)、张载(横渠)、程颢(明道)、程颐(伊川),以及理学思想体系之集大成者朱熹(晦庵)。

作为比较研究对象的另一群体,则是近千年之后的当代新儒家^①。从儒学受到前所未有的时代风浪冲击而呈现“儒学淡薄,收拾不住”局面的20世纪20年代开始,熊十力、梁漱溟、冯友兰等,作为当代新儒家的“开山祖师”,挺身而出,力图追溯儒学“道统”,考辨文化源流,弘扬以儒家学说为中心的中国传统文化,沿承光大华夏文明之“慧命”;他们卓然而立,开启学风,影响、感召了同时代及相继起的一批学者;张君勱、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观等,先后加入到当代新儒家的行列中。《周易》这部奇特玄妙的古老的典籍,是当代新儒家最为重视的儒家经典之一。自熊十力以“学宗《易经》”标帜始,当代新儒家多对《周易》进行过研究、考辨、阐释、发挥。《周易》既是他们“返本”以求的重要的思想源头,又是他们“开新”以创的重要的经学依傍。当然,他们对《周易》的研究、阐发,在角度、方法乃至至于评判、结论上略有不同,但也应该看到;在总体的目标取向,以及研究阐发的侧重点上的大致相同或相近,又使得他们的《易》学思想在根本旨趣上“百虑一致”、“殊途同归”。

对宋儒(主要是理学一派)与当代新儒家发挥《易》理进行比较,固然是因为两者之间有多之相似性、共同点,这作为一种学术现象,具有研究的意义,而同时,宋儒与当代新儒家朝乾夕惕地因应时代变化,殚精竭虑地探寻《易》理精蕴,苦心孤诣地构筑思想体系,自觉担待地弘

扬传统文化,他们之所思所感、所求所遇,所体现精神状态之各个方面——诚信、热忱、坚定,乃至矛盾、困惑、失落……对我们今天深入认识、把握体现在《周易》中的中国哲学精神及文化价值理想,进而使《周易》哲学在当代急遽变动的现实社会中发扬足以启迪人心的道德智慧,乃至发挥理性实践上的积极作用,都具有重要的启示意义。

由于本论题涉及面极广,笔者着眼于宏观把握,故以论纲的形式,从六个方面进行提要式的论述。

一、因时而惕:《易》书的警示作用

因应时代的变化,回应时代的挑战,是宋儒和当代新儒家发挥《易》理的根本性动因,而在这一方面,作为“忧患之书”的《周易》,显然具有强烈的警示作用。

《周易》被儒家学者奉为经典,历代尊崇勿替,其浓厚的忧患意识,正切合于儒家关注社会变化、积极入世的精神。从《系辞传》中的“《易》之兴也,其当殷之末世、周之盛德邪?当文王与纣之事邪?”的推测,及流传已久的“文王拘而演《周易》”之说,到孔子处于礼崩乐坏的时代,除了序《书》删《诗》订《礼》《乐》作《春秋》外,更而潜心研《易》并创制《十翼》,到后世学者深切体认到“身既忧患,须垂法以示于后,以防忧患之事”,“六十四卦悉为修德防患之事”^②,忧患系心,因时而惕,以期化解忧患、超越忧患,可以说:忧患意识,已经成为《周易》的精神内核之一,并且由《易》学传统朝外辐射,于各个时代均发挥出独特的、积极的作用。

宋王朝建立于唐末至五代十国政权更替、战乱频仍的社会大动乱之后,乱世之流弊,体现在思想文化方面,是社会风气败坏、纲常伦理扫地、价值观念混乱等严重社会问题,这些社会问题,在北宋初期相当长的一段时间里,都未能得到清理。宋初以来的思想家们大都对唐末五代社会动乱进行过深刻反思,甚至于到了南宋时期,朱熹还对“五代之乱”的道德沦丧表示痛心疾首的,其《大学章句序》称:“其小人不幸而不得蒙至治之泽,晦盲否塞,反复沈痼,以及五季之衰,而坏乱极矣!”因此,宋代思想家基本的思路、共同的努力,大多集中在针对胡化冲击汉化、宗教冲击人文的弊端而力图重整纲常,恢复道德,复兴儒学。这种思想认识,与“《易》之忧患”有着天然的、密切的关联。

宋代儒家忧患系心,从发挥《易》理出发,力图革故鼎新的学术思想发展理路,或可区分出两个相继发生而又相互联系的方面,其一,注重于现实性功用的理论阐发,务期“达用”,多表现为引《易》论事;其二,侧重于哲学体系的理论建构,致力于“明体”,则表现为援《易》阐“理”。但无论如何,都体现了对时代挑战的回应。

宋仁宗庆历年间,以参知政事范仲淹为首的士大夫群体,对当时“纲纪制度日削日浸,官壅于下,民困于外,夷狄骄盛,寇盗横炽,不可不更张以救之”^③的内忧外患、弊端危机有着强烈的忧患意识,积极推行“庆历新政”。虽然“庆历新政”在政治上的努力失败了,但是,却在思想文化革新方面开启了新局面。范仲淹作为“庆历新政”的领袖人物、宋初儒学复兴运动的积极倡导者,其志为“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,他“泛通《六经》,尤长于《易》”,所撰《易义》,多引《易》论事以期“达用”^④。《宋元学案》中列为高平之“同调”、“讲友”的欧阳修(庐陵)、胡瑗(安定)、孙复(泰山)、石介(徂徕)等,也都精于《易》。欧阳修的《易》论,除了大胆疑古的考证论断外,主要体现了以人文主义超越神秘主义,以“义理”为归依,落实于“人事”的特点,如欧阳修在解释《谦·彖》“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦”等辞句时说:“圣人急于人事者也。”“以人之情而推天地鬼神之迹,无以异也。然则修吾人事而已。人

事修,则与天地鬼神合矣。”^⑤胡瑗、孙复、石介均有《易》学著述:胡瑗有《周易口义》十二卷(系其门生倪天隐所纂),孙复有《易说》六十四篇,石介有《徂徕易解》五卷。“宋初三先生”对通过阐释《周易》以建立适应时代要求的明体达用之学,具有开拓性意义。作为“高平门人”中较具影响力的李觏(盱江),曾作《易论》十三篇及《删定易图序论》六篇,坚持和发扬“义理”派的传统,通过论述《易》理,明圣人所示之常道,并致国家之急用。李觏在《易论》的结尾,曾十分感慨地指出:

噫!作《易》者既有忧患矣,读《易》者其无忧患乎?苟安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,以忧患之心,思忧患之故,通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之,则自天佑之,吉无不利矣。^⑥

这正是“《易》之忧患”在宋初学者思想认识上积极影响的典型体现。

继范仲淹及“宋初三先生”之后,张载(横渠)、程颢(明道)、程颐(伊川)等,仍然“以忧患之心,思忧患之故”,致力于学术思想的创建,不过,他们的侧重点已转向以《易》学研究作为核心,探索“明体”之学,以抗衡并代替佛、道二教的出世主义,重建儒家伦理道德及价值体系。张载由高平“导入圣人之室”后,勇于造道,“终日危坐一室,左右简编,俯读仰思。……盖其志道精思,未始须臾息矣。”^⑦二程、朱熹都对张载“苦心力索之功”表示极大的敬意。张载倡言“天地之塞,吾之体,天地之帅,吾其性,民吾同胞,物吾与也”,欲“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”^⑧其志宏愿伟,这种使命感,源于浓郁的人文情怀,体现了至为深广的忧患意识。程颢、程颐慨然以“道统”自任,体察践行、揽精发微、授徒论道,终其一身去建立其理学思想体系。在二程(尤其是程子)学说中,对儒家经典中最富有哲学思想内蕴的《周易》的阐释、发挥,乃是核心部分。《周易程氏传》(或称《伊川易传》)是程颐《易》学代表作,伊川弟子尹和靖称《易传》为伊川传下来的惟一完整著作。《宋元学案·伊川学案下》记载:“(或问)曰:‘闻有《五经解》,已成否?’(伊川)曰:‘惟《易》须亲撰,诸经则关中诸公分去,以颐说撰成之。’”“《易传》成书已久,学者莫得传授。或以为请,曰:‘自量精力未衰,尚觊有少进耳!’”其注重《易传》、精益求精之苦心孤诣可见。至于理学思想体系之集大成者朱熹(晦庵),“全体大用,兼综条贯;表里粗精,交底于极。尝谓圣贤道统之传,散在方册,圣贤之旨不明,而道统之传始晦,于是竭其精力以研穷圣贤之经训。其于百家之支,二氏之诞,不憚深辩而力辟之。”^⑨朱熹于研探儒家经典,孜孜矻矻,毕生致力;宏大深厚的心志、“道统”自任的使命感无疑是朱熹的精神支柱。

在儒学受到前所未有的时代风浪冲击的20世纪20年代前后,当代新儒家所遭遇到的局面与宋儒有颇为相似之处。忧患系心,因时而惕的《周易》的精神,再次发挥出独特的、积极的作用。

当代学者曾对当代新儒家的共同特征作过概括,所列举的七点中,第六、七点分别为:“有很深的文化危机意识,但认为意识的造成主要在于国人丧失信心”;“富宗教情绪,对复兴中国文化有使命感”。^⑩联系时代的变化及其带来的挑战状况来考察,可以说,当代新儒家的忧患意识,比以往任何时代都要来得强烈。

作为当代新儒家开创山林的人物,梁漱溟强烈地感受到并表达出因西方文化的冲击所带来的挑战及危机:“现在对于东西文化的问题,差不多是要问:西方化对于东方化,是否要连根拔掉?中国人对于西方化的输入,态度逐渐变迁,东方化对于西方化步步的退让,西方化对东

方化节节的斩伐!到了最后的问题是已将枝叶去掉要向咽喉处去着刀!”^⑩因此,梁漱溟挺身而出,肯定了中国传统文化的价值,公开维护和提倡孔子、儒家的学说,崇扬孔子、儒家的学说的生命和智慧,确立了当代新儒家尊孔崇儒的精神方向。

当代新儒家另一位开山者熊十力,曾感慨系之地提到:晚清“自庚子乱后,吾国见挫于西人,即在朝在野守旧之徒,畴昔自信自大之念,已一旦丧失无余。是时思想界,一方面倾向排满革命,欲移植西方之民主制度于吾国;一方面根本诋毁固有学术思想,不独《六经》束高阁,且有烧经之说。”辛亥革命之后,“虽国体更新,而士习学风,一如逊清之旧。且其坏习日益加甚。旧学既已弃置,新知无所追求。”^⑪其郁闷、沉痛之心情可以想见。

五六十年代,张君勱、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观等,退居港台或流寓海外,以学院、讲坛为阵地,讲学授徒,著书立说,践行着他们的理想、信念。但是,困惑也长期地伴随着他们,他们也曾发出儒学思想“花果飘零”、寂寞失落的感慨……例如,方东美即认为当今乃“哲学智慧衰落的时代”,他对“文化渐渐丧失它的高尚精神而接近鄙陋世俗,实在心有不甘”,因此,他“想使哲学在我们的时代,尤其是在中国能够复兴,然后拿中国复兴的哲学思想去面对西方,也促进西方衰退的哲学精神能够复兴。”

当代新儒家对中华传统大生命和儒家传统价值有着深切的体认,他们挺身而出,维护孔子的真价值,阐扬传统的真精神,对全盘性反对传统的思想与文化运动作直接回应。他们发挥着各自的学养,动心忍性,孤寂奋斗,治融中西印,统摄百家,归宗儒学,发扬中华文化的生命力与生命原,创造性地重建传统。创造性地重建传统,是当代新儒家的共相或共性。“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平。”张横渠的这句名言,为当代新儒家多人所称引,实际上也正是他们自我的期许、共同的信念。当代新儒家自认乃开启宋明儒学复兴之门、上接宋明儒者之生命与智慧者,为继先秦原始儒家、宋明儒家发展而来之儒学“第三期”。^⑫

总之,生活在20世纪的当代新儒家,与宋代儒家学者,在思想文化上所感到的挑战、困惑及其所采取的回应、努力,是颇为相似的,从《易》学的角度来看,他们探索的主题也是极相似的。可以说,当代新儒家实际上形成了一个《易》学研究的新流派——承续宋《易》“义理学”而又发展充实之的当代“新义理派”。

二、返本以求:《易》学的丰富内蕴

宋初儒家学者,所注重的儒家经典为《春秋》与《周易》。这两部经典,各具特色。从汉代司马迁所云“《春秋》推见至隐,《易》本隐之以显”,到《四库提要》曰“盖六经之中,惟《易》包众理,事事可通;《春秋》具列事实,亦人人可解”,都指出了两部经典的特色。《春秋》言王霸之义,直接为政治活动提供理论依据,现实性的、“达用”的意义更加突显;《周易》则“弥纶天地之道”,“范围天地之化”,“以通神明之德,以类万物之情”,在“明体”方面更具丰富蕴涵。

“宋初三先生”之一孙复认为:“尽孔子之心者《大易》,尽孔子之用者《春秋》,是二大经,圣人之极大笔也,治世之大法也。”^⑬故而作《易说》与《春秋尊王发微》二书,其用意显然是兼及“明体”与“达用”这相互联系的两端。石介持论同于孙复又有所发展,他曾阐发对《周易》性质、功用的认识,指出:“夫《易》之作,救乱而作也,圣人不得已也。”“作《易》非以为巧也,救乱也。文王、夫子非以炫辞,明《易》也。”^⑭这就在功用问题上,将“明体”、“达用”两端均归于《易》。胡瑗体道立论、授徒讲学的宗旨就是“明体达用”,推崇《周易》,自是题中应有之义。“宋初三先生”的观点、倾向,对继其后而来的道学者通过阐释《周易》以建立适应时代要求的明体达用之

学,具有开拓性意义。李觏更明确提出:“《易》者,三圣之所以教人,因时动静,而终之以德义,《五经》特是为深矣。”^⑩不过,他的注重点,更多落于现实性功用的理论阐发上,务期“达用”。

不同倾向、不同学派的众多学者在围绕“明体达用”问题进行探索的过程中,显然都认识到:在儒家经典中,《周易》比其他经典更富于哲理思想,惟有《周易》完备地体现了“明体达用”的精神。所以,《周易》成为他们“殊途同归”地返本以求的经典依据。在这种形势下,宋代形成持续不断《易》学研究高潮,确实不难理解。当然,从主流来说,宋代《易》学是沿着由“宋初三先生”所倡导的明体达用之学向前发展的,并由程颐的《易传》及朱熹的《本义》臻入成熟之境,形成了一个充分体现时代特色的《易》学体系。

在程朱理学思想体系的建构过程中,《四书》作为经典所起的支撑作用极为重大。《大学》有“三纲领”、“八条目”;《中庸》言“诚”;《论语》《孟子》广涉“仁”、“义”、“礼”、“乐”;其中,以《中庸》论“天人之道”的内容为多,如《中庸》第廿二章中的一段:“唯天地至诚,故能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;能赞天地之化育,则可以与天地参也。”就很有代表性。然而,《中庸》所论“诚”及“天人之道”,毕竟未曾系统化,这对立足于儒家的文化价值理想,欲建构出一套能够与佛家学说相抗衡的宇宙论、心性论、天道性命哲学的目标来说,显然分量嫌不足,因此,理学思想体系注重将《周易》的“乾坤大义”与《中庸》的“天人之道”联系起来,应该说是一种必然的走向和结果。

《周易》的内容,涵“象数”、“义理”两端,“象数”学在宋代体现为新“图书学”。刘牧的《易数钩隐图》即代表了“象数”学的立场,着重研究由“河图洛书”之秘而衍发的阴阳五行生成规律,试图表现其“天道”的构想、图式。周敦颐的《太极图》等,有较强的“象”学意味。邵雍的《易》学,则倡言“先天”、“后天”之说,其《皇极经世书》依照所谓“先天象数”,构造出重叠生成、整齐有序的宇宙图式;又作《观物篇》等,阐发其“先后天之《易》”学说。

不言象数卜筮,而以儒理阐《易》的程颐,对于邵雍的先天象数说,以“世间事无所不问,惟未尝一字及数”^⑪的方式表明其立场。伊川之言“体用一源,显微无间”,“《易》因象以明理,由象而知数。得其义,则象数在其中矣”,乃坚持了“义理”派的立场。

“象数”学(新“图书学”)-“多参天象”,着重于探讨倾向于自然主义的“天道”的形式和规律;“义理”派则“全释人事”,注重于把握人文主义的“天人关系”的内涵。实际上,两者之间存在许多互摄互涵的内容,绝非水火不相容之截然对立。从形式上看,诚如先师六庵先生所言:“《易》原本象数,发为义理,苟舍象数而谈义理,则《易》与《诗》、《书》、《礼》、《乐》何以异?圣人又何必独为此艰深怪奇之词?”从内容上说,先师六庵先生亦言:“《易》之理,原本天道,指明人事;必谓其专言人事,则天行、地势、先甲、后庚之语,皆为无稽,圣人又何必为此骈枝赘疣乎?”若“执于一端”,则“未达乎全体者也”。^⑫

在以儒理阐《易》的基本原则上继承程颐学说传统的朱熹,却大量吸收、接纳了新“图书学”的形式和内容,朱熹《周易本义》、《易学启蒙》均载源于刘牧、周敦颐、邵雍所传(创?)的《易》图,而且对邵雍的学说相当崇奉。从总体上看,在宋代丰富多彩的《易》学发展格局中,“象数”学(新“图书学”)并不占据主流地位,而是被“义理”派吸纳作为天道论的根据,如朱熹对周敦颐《太极图》、邵雍所传诸《易》图的运用,即为被整合之例。

当代新儒家站在大体相同或相似的立场上,对《周易》的丰富内蕴有更多的体认。

“自信于羲皇神悟之画,尼山幽赞之文,冥搜密察,远承玄旨”的熊十力,在数十年的学术生涯中,于研《易》上用心最深,他自“学佛,有所不能同”开始,由佛入儒的第一步即以《易》为宗、归本《易》学。熊十力对伏羲创制八卦象征符号以及重之为六十四卦的符号系统极为推崇,称

赞说：

大地上凡有高深文化之国，其发明辩证法最早者，莫有如中国。羲皇画卦，在洪古期，岂不奇哉！^{①⑨}

伏羲始画八卦，因而重之，乃举天道、物理、人事无穷无尽之理蕴，悉包络其中，诚哉智慧宝藏也！^{②⑩}

熊十力的代表作《新唯识论》以系统的论理形式，从哲学上探究中国传统的本体论的基础，并对当代的价值系统作全盘的重新考察，提出翕辟恒转、体用不二、理气统一、心体无别、性智自证及本心之仁等一系列哲学范畴、命题，把本体论、宇宙论、人生论、认识论等熔冶一炉，从哲学上推进了当代新儒学。《新唯识论》继续发扬了《大易》哲学传统；而他自称为“衰年定论”的《乾坤衍》，从思想内容到表述形式更是大量取资于《周易》。

冯友兰曾致力于用现代西方哲学中逻辑分析方法对《周易》的概念、思想体系进行整理、规范，以重建中国哲学的形而上学。冯友兰在“贞元六书”之第一部《新理学》中，对《周易》中的太极、两仪、四象、阴阳、道等概念，以及《易》学中“十二辟卦圆图”、“先、后天八卦方位图”及其相关学说等进行解说，借对《周易》的“辨名”“析理”，以逻辑分析的方法重建中国哲学的形而上学。^④

方东美极重视代表中国文化精神主脉之一的《周易》。方东美曾广泛论述了中国传统文化中美学、艺术、道德、智慧、价值观等方面“慧命”之精蕴，他阐释中国人的“共命慧”时，依傍《周易》、发挥《易》理最多。在其代表性作品《哲学三慧》中，他“依共命慧，所论列者，据实标明哲学三慧：一曰希腊，二曰欧洲，三曰中国”；“希腊人以实智照理，起如实慧。欧洲人以方便应机，生方便慧，形之于业力又称方便巧。中国人以妙性知化，依如实慧，运方便巧，成平等慧。”^⑤对“妙性知化”而“成平等慧”的中国民族文化精神的主脉，方东美认为是“老、孔、墨”三者：“老显道之妙用，孔演《易》之‘元德’，墨申爱之圣情。贯通老墨得中道者厥为孔子。”^⑥可见方东美把《易》之“元德”视为主脉中的主脉。方东美对《周易》“象征妙用”的丰富蕴涵解说道：

儒家贞观万物，原亦设卦陈爻以应天地山泽雷风水火之形，日月四时之态，考其要旨，仅在立象以尽意，援爻以通情，玩占以观变。《系辞传》曰：“是故易者象也，象也者像也。象者材也，爻也者效天下之动者也。”凡此云云，皆舍宇宙之形迹以显其势用，所谓穷神知化，“妙万物而为言者也。”乾道变化，首出庶物，坤厚载物，含弘光大，天地交而万物通，其用也泰，天地感而万物化生，其用也咸，天地革而四时成，日月得天而能久照，四时变化而能久成，其用也应恒，推而至于万物，雷取其动，风取其挠，水取其润，火取其燥，山取其坚贞，泽取其虚受，莫不有妙用流寓其中焉。^⑦

牟宗三曾自述早年读《易》时的感受，他说：“我读着《易经》，是直想着伏羲画八卦是在宇宙洪荒原始混沌中灵光之爆破。那是一种生命之光辉、智慧之风姿。”^⑧他又借《周易·系辞传》的语句赞许“象征妙化之蕴”：“设无‘像似’‘类比’之用，则‘通神明之德，类万物之情’，皆将为不可能之事，而‘天下之赜’，其形容，其物宜，皆不可拟不可象，而吾人对外界之知识亦必至无所措手足矣。此岂圣人作《易》之意哉？”^⑨

徐复观称阴阳爻画的产生和八卦的创制，“表现了古人最高的智慧”，他说：“古人大概是以

这六十四卦、三百八十四爻的相互衍变,来象征、甚至是反映宇宙人生的变化;在这种变化中,找出一种规律,以成立吉凶悔吝的判断,因而渐渐找出人生行为的规律。”^②

重视《周易》的丰富蕴涵,使当代新儒家创造性地重建传统过程中,既上承古老的文化传统,又拥有极为重要的思想宝库。

三、开新以创:《易》理的现代阐释

宋儒在依傍《周易》、发挥《易》理、开新以创的过程中,所面临的任务,既有应对现实层面的“达用”要求,更有与佛、道宗教思想、出世主义争夺思想阵地的斗争。从“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”这一根本目标出发,他们需要立足于儒家的文化价值理想,依据《周易》哲学原理,殚精竭虑,以创造出一套能够与佛家学说相抗衡的宇宙本体论、宇宙生成说。这种思想斗争的形势是极为严峻的。就儒家而言,如果不突破汉唐经学注疏的藩篱,在宇宙论和心性论方面有所建树,从天道性命的哲学高度为当时的人们提供一种足以代替佛教的新型的世界观,就无法保住儒学的正统地位,而中国的传统文化将可能由此而沦丧。宋儒发挥《易》理、开新以创的特点主要围绕于此,体现于此。

从宋儒的学思进路看,宋初自由解经之学风,突破了汉唐经学注疏的藩篱,使得“濂洛关闽”理学一派能在高举“道统”旗帜下相对自由地取其所需,开新以创。

宋初思想家继续发扬了唐儒韩愈批佛教、兴儒学的“道统”论,他们效法韩愈,企图把代表三纲五常、忠孝节义的儒家圣人之道发扬光大。但是,应该看到,在对“心性之学”精密体系的建构上,韩愈乃至宋初学者的理论层次还未臻完善圆通,解经论道尚属粗糙生涩。只有从“宋初三先生”到“北宋五子”,在经历了早期的筌路蓝缕,以启山林,以及其后的殚精竭虑,广泛取资的历程,才臻至完善。一个颇为意味深长的现象是:讲心性之学的宋儒,以及承续宋儒思路发展的当代新儒家,与佛、道宗教学说(尤其是佛学,佛学中的禅宗)都有颇为微妙的关系。周濂溪、邵康节有浓厚的道家学说、师承的背景,论者已多有评议;张横渠曾“已求诸释、老,乃反求之《六经》”^③;程颢也曾有过“泛滥于诸家,出入于老、释几十年”的经历,才“返求诸《六经》,而后得之”。^④程门弟子中,颇有出入佛家而被朱熹称为“驳杂不纯”者。实际上,在佛、道宗教思想、出世主义的斗争过程中,宋儒吸收佛、道思想内容、认识方法及表述方式而加以改造者为数不少,如:作为伊川《易》学之“要义”的“体用一源,显微无间”的命题,颇与佛教华严宗“体用相即、事理无碍”之说类似。至于欲沟通儒、佛、道三家说者,亦大有人在。如:周濂溪、邵康节颇取资于道家学说,周濂溪又曾有“一部《法华经》,只消一个艮字可了”之语^⑤,即以《周易》比较于《法华经》。当然,宋儒的根本性的价值取向与实质内涵还是立足与儒家传统的人世致用上,这就画出了与佛、道宗教思想、出世主义相区别的分界线。

如果说,宋儒在承续“道统”并改造传统、反对“异端”却暗取其长的创新过程中,多少显得苦心积虑、步履维艰,相比较之下,当代新儒家在发挥《易》理、开新以创的方面,更具有时代所要求的开放性与丰富性。

当代新儒家对先秦、两汉、魏晋、唐、宋、元、明、清各个时期《易》学流传、研究状况以及各家的《易》说,进行过考察与评判,或指斥其中的偏失弊陋,或阐明某说的微义宏旨。在整个中国文化传统源流、哲学思想系统中,除先秦儒家的“本源”外,当代新儒家最为推崇的是宋明理学家的学说、思想,认为“夫宋明儒学是先秦儒家之嫡系,中国文化生命之纲脉”(牟宗三语),宋明儒家承衰救弊,复兴儒学又加以发展,乃由太极立人极,建立起体大思精的理学体系。基于这

种认识,当代新儒家也尊崇宋代《易》学。

当代新儒家既重视于继承前代的学术思想成果,更在融会新知、更新观念、扩展视野、适应时代等方面赋予《易》学研究以新意。方东美曾指出,关于《周易》哲学的研究,自古以来就有狭义与广义两种:“我们处在这个时代,接触过印度、西方的哲学思想之后,哲学观点又和从前不同了;因此对于《周易》不仅仅讲狭义的《周易》哲学,同时也可以讲广义的《周易》哲学,以《周易》纯粹的儒家思想来贯通佛家华严的思想,同时以近代的法国柏格森的思想,或是英国的怀德海来说,也可以多方面地贯通。如此看来,因为我们所接触的哲学传统多了,我们可以拿近代人的眼光来看《周易》,而弥补《周易》之不足。”^⑩方东美这段话,在当代新儒家中颇具代表性。

当代新儒家开新以创的《易》学研究特点,主要体现于两个方面,一是以现代的眼光扩展视野,融会宗教、哲学、史学以至自然科学等多方面知识来研究、阐发《周易》的丰富意蕴,即“宏观综合”;二是特别重视中西方文化传统、哲学思想的比较,以《易》理及历代《易》说与西方学说思想联系起来进行考察辨析,即“中西对勘”。

熊十力作为当代新儒家的“开山祖师”,也是当代新儒家这一《易》学新流派的先行者。生于清光绪十一年、基本上没有受过正规教育的熊十力,却显示与墨守章句的旧儒迥然不同的创造性。熊十力倡其“体用不二”的宇宙本体观,取自然科学中关于元(原)子、电子的元素论,力学的原理,天文学的知识,以及人文科学中进化论的观点为参照;在其“衰年定论”《乾坤衍》中,熊十力又从历史发展进程的角度,以民主革命来解说《乾》卦的爻辞。这些,都表现了熊十力对融会新知以明“乾坤大义”的尝试与努力。

方东美是对《周易》进行“宏观综合”研究阐发的积极倡导者和努力实践者。他将《易经》之根本意符乾、坤视为先民最早的图腾符号,是对近代人类学研究方法的借鉴;他又从史学的角度力图破译六十四卦系统中蕴含着的“原始纪史”的内涵;他还提出解释《周易》的多层次系统的存在,并肯定了不同层次的解说各有其价值意义。

唐君毅研阐《易》蕴的“宏观综合”的特点,往往表现在他将《易》理融化于对历史、文化、艺术、政治思想的评说中,如他以《乾》卦辞及《乾文言》的“元、亨、利、贞”、“仁、义、礼、智”之序来认识评价中国民族文化精神发展的历史阶段。他说:“孔子承中国民族古代文化精神而立仁教,所开启之先秦文化之生机为元。秦汉之建立大帝国之政治,为礼制之实现为亨。魏晋隋唐之艺术、文学、政治、宗教等文化,多端发展,旁皇四达,为文化中之义道,如元亨利贞中之利,则宋元之精神为智,而欲由贞下起元者也。”^⑪此说颇为新颖别致,于我们有启发意义。

牟宗三早年(1937年)作《从〈周易〉方面研究中国之元学及道德哲学》时,曾在探寻《周易》中蕴含的自然科学的因素上做过努力,他后来更注重对儒学义理做形上学的玄观又努力开显儒学“新外王”的道路,所以他研阐《易》蕴大都与宗教、政治的思辨、研探相结合。徐复观对《周易》的研究,多采用传统的“考据辨析”的形式,但能站在时代的高度上对历史的变化发展俯瞰源流,进行宏观把握。

近代以来,西学东渐,成为时代潮流,以儒学思想学说为中心的中国传统文化受到前所未有的冲击与挑战。梁漱溟作《东西文化及其哲学》,指出中、印、西属于不同的“文化路数”,阐明中国传统文化(尤其是儒家学说思想)的人文主义的积极意义不容否定的观点,其说实开当代新儒家“中西对勘”的哲学、文化研究之先河。熊十力等其他几家,均把《周易》视为蕴含哲学思想极为丰厚的经典,所以多在研阐《易》理过程中,自觉地进行“中西对勘”的工作。

熊十力借《周易》中关于“乾元”“坤元”,“翕(阖)”“辟”等词及其相关阐述,倡明“体用不二”

的宇宙本体论。正如他本人所说,他的《新唯识论》产生于中西哲学交汇的时代,与法国柏格森的生命哲学“相发明者处不少”。熊十力吸收了柏格森学说中关于变化的绝对性的思想,关于宇宙过程是无限发展的生命之流的思想,关于生命本体的能动性、创造性的思想,但又以《易》理中“乾元健德”“坤元厚载”的“大生”“广生”思想来拒斥和批判柏格森的非理性主义,而认为宇宙是具有道德秩序、体现生命原则、充满理性色彩的“大化流行”。熊十力还论及叔本华等西方哲学家的思想,认为其说固有可取处,但也存在着背离理性、妄臆宇宙为盲动之世界的缺失。熊十力对达尔文的进化论也有吸收有批判,“物竞天择,适者生存”是达尔文进化论的要点,熊十力却主张“生存所需者,乃此互助而非竞争”,具有道德人文的关怀性。^③

对于《周易》(尤其是《易传》),唐君毅、牟宗三所重视的是其中“天人之道”、“性命之理”的哲学意蕴。唐、牟二氏都曾对儒门义理做形而上的哲学思辨与玄观,又多参照、援引康德、黑格尔等一系列西方哲学家的思想学说,注意借鉴其法哲学、历史哲学、艺术哲学、宗教哲学乃至绝对哲学的庞大体系中的思想与方法,却又处处以先儒的“圆而神”的精神为皈依,所以,他们阐发《周易》哲理时,常将相应的西方哲学思想学说进行对勘。如唐君毅将宋明儒《易》派中的周敦颐、张载、邵雍、王夫之的学说与西哲笛卡儿、莱布尼兹、斯宾诺莎、黑格尔相类比,以说明“太极化生万物”与“上帝为造物主”、“乾坤一太和”与“心物依一实体”、“一物一乾坤”与“上帝之具无穷观点,一观点一世界”等说在旨趣上的微妙通洽,对了解《周易》内涵与宋《易》说颇有启发意义。再如,牟宗三将《乾文言》《坤文言》中“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎?”、“直’其正也,‘方’其义也。君子敬以直内,义以方外。敬义立而德不孤。‘直方大,不习无不利’,则不疑其所行也”等语,视为儒家“成德之教”思想之极致,接着,又将它与康德的“道德底形上学”相联系而辨其异同。^④这都是唐、牟研阐《易》蕴时“中西对勘”思想方法的体现。徐复观虽然不像唐、牟二人那样对中西文化哲学思想之比较作专题考察或系统阐述,但他在论述儒学思想时也不时参照西方文化观念或对西方文化作出品评。在徐氏专论“《周易》中的性命思想”时,他把“孔子对《周易》的贡献,在于把决定吉凶悔吝的因素,由不可知的神秘的象数,转移于行为道德之上”结论,与康德的“专由道德而赋予宗教以基础”的情形相联系,辨二者之异同,指出二者的不同在于“康德是通过理论的探索所达到的,而孔子则是在实践、反省的生活中所证明的”。徐复观还借“《旧约》中的上帝,是法律的威严,而《新约》中的上帝,则是救济的博爱”来联系对照孔、孟、《中庸》《易传》对“天”的观念、体认的异同与变化等。^⑤

综上所述,当代新儒家现代观念的《易》学研究,在“宏观综合”与“中西对勘”上显示出特点,扩大了《易》学研究的视野、领域。在深入体会《易》理精蕴,突显其在人类哲学文化思想的丰富广大的系统中所具有的独特贡献方面,当代新儒家更是做出了切实的努力,也取得了较大的成果。

四、道体仁心:《易》与宇宙本体论

《易》道广大,首先是因为它“弥纶天地之道”,“范围天地之化”,“以通神明之德,以类万物之情”(《系辞传》),也就是说,《周易》中有着“宇宙本体论”的精义。

宋儒理学一派依《易》理而推论出的“宇宙本体”实质,在于“道体仁心”合而为一的“理”。《说卦传》曰:“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”宋儒理学一派将其体认为《周易》哲学的最高范畴,即揭明“性命之

理”。

周敦颐(濂溪),其学说根柢于《周易》,“周子太极图”及《图说》影响颇大,乃宋明理学的基础理论之一。他主张以“太极”为理,以“阴阳五行”为气,并据以解释宇宙自然、人类社会的发展规律。周濂溪《通书·诚上第一》云:

诚者,圣人之本。“大哉乾元,万物资始”,诚之源也。“乾道变化,各正性命”,诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”元亨,诚之通;利贞,诚之复。大哉《易》也,性命之源乎!

当代新儒家对此有较高的评价,如方东美说:“周敦颐首倡太极说,开新儒学之先河”,“其自价值中心本体论及人性论之观点,对上古永恒哲学与动态变易哲学间之冲突,力求其融会贯通,且更据以阐明‘圣人诚几’之妙。”^⑤唐君毅也称:“孔孟立太极”自孔子始,“宋明理学立人极”自濂溪始;牟宗三更详尽地辨析了周敦颐开启的承《中庸》《易传》之圆满发展而言性命之理的宋明理学思路。^⑥总之,当代新儒家大都认为周敦颐沿承了《易传》中“穷理尽性以至于命”的纯正哲学思想并会通于《中庸》而有所发展、建树。

周敦颐之后,张载明确申言,“《大易》不言有无,言有无,诸子之陋也。”张载从根本上否定了以有言《易》的玄学思路,直接以太和絪縕之气作为宇宙的本体。这就确定了以体用言《易》的理学思路,从而避免了歧义,建立了一个较为纯粹的本体论的结构,并最终则是向程颐在其《易传序》中明确提出的“体用一源,显微无间”的目标逐渐逼近。宋儒理学一派的易学,到了确立了这个命题,才算臻入成熟之境,终于形成了一个充分体现自己的时代特色的易学体系。

程颐《易》学思想中最有创见之处,在于援引“天理”之说,以解释《易》理的本质内涵,以与《周易》六十四卦、三百八十四爻的哲理互为融合,以明自然万物的吉凶利弊之旨。其后来者朱熹,对《程传》有继承又有发展,对《周易》哲理进行了富有创见的推衍阐释,“朱熹以儒理阐《易》的突出特点在于:一、由太极以考察义理;二、据阴阳以推本义理;三、沿卜筮以揭示义理;四、察虚象以推明义理。”^⑦

唐君毅对伊川《易》学及哲学思想的内涵作了概括,指出:“伊川承明道言天人不二,而重‘敬义立而德不孤’,‘敬以直内,义以方外’之旨,更于一心之内外两面分性情,由性情之分以别理气;更开工夫为内之主敬,与外之穷理致知两者,以相辅为功。”牟宗三也称:伊川“把‘于穆不已’之体(道体)以及由之而说的性体只收缩提炼,清楚割裁地视为‘只是理’”,^⑧均揭明“道体仁心”合而为一的“宇宙本体论”要点。

当代新儒家对宋儒理学一派所阐发的“道体仁心”合而为一的“宇宙本体论”加以进一步的发挥。其中,发挥《易》理中“宇宙本体论”精义最具神采的,当属熊十力与方东美。

熊十力断言“孔子作《周易》,本是解决宇宙人生诸大问题”,而诸大问题之最根本者,是“本体”问题。以熊十力之见,《乾·彖传》中的“大哉乾元!万物资始,乃统天”与《坤·彖传》中的“至哉坤元!万物资生,乃顺承天”,虽然是分别而言之,但乾坤本是一元,“《大易》乾坤之义,名为相对,而实乃互含。乾神入坤质,无弗遍包;坤质藏乾神,无有独化”。《周易·系辞传》说:“夫乾,其静也专,其动也直,是以大生焉;夫坤,其静也翕,其动也辟,是以广生焉。”“是故阖户谓之坤,辟户谓之乾,一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。”这是以“翕(阖)”“辟”对举,说明事物运动变化过程中的两种状态或趋向。熊十力吸收并化用了“翕辟成变”的理论,而注入自己的创见。

他解释说:翕,即“由摄聚而成形向的动势”,“翕的势用是凝聚的,是有成为形质的趋势的”;“然而当翕的势用起时,却别有一种势用俱起”,这种势用“是能健以自胜,而不肯化于翕的。申言之,即此势用能运于翕中,而自为主宰,于以显其至健,而使翕随已转。这种刚健而不物化的势用,就名之为辟”^⑩。翕、辟两种势用,则统一于一元,即包含“乾、坤”的“乾元”,为一种精神实体,或称之为“宇宙的心”。这样,熊十力就将“乾坤大义”与“体用不二”之说颇为精致地融会起来了。他又申发道:

惟孔子《周易》,以乾坤本于一元(原注:所谓乾元),而乾为大明,以阳德动乎坤而化之,乃大始万物,是故宇宙本圆明之海,群生含齐圣之因,履大变而释矛盾,齐万物而浴太和。^⑪

从这段引文中即可看出,熊氏以赞美的态度,肯定了宇宙作为“大生命”的精神实体所具有的真实的存在、美善的价值以及道德的秩序。大化流衍,本体流行;至健无息,新新而起;其变万殊,皆含美善。这一“宇宙本体论”,让人体会天地之仁心,宇宙、人生、万物的真实与美善。这确实是熊十力对“乾坤大义”取精用弘的创造性的阐发。

熊十力阐发弘扬《易》理中“宇宙本体论”的精义,这对他的学生唐君毅、牟宗三、徐复观无影响。唐君毅认为中国自然宇宙观的最大特征正是“视自然本身为含美善价值者”。在对自然宇宙及其与人文精神的关系作玄观反省时,唐君毅说:“贯于自然宇宙中者,实自始为一超越物质世界或使物质世界自己超越之原理或道或生命精神世界在不断显现。”^⑫以《易》理言之,乾道的元、亨、利、贞之德,与相对应于人文精神的仁、义、礼、智之德,便是贯于自然宇宙中的原理(或道、或生命精神世界)的一种表现。牟宗三曾阐释:天道“显诸仁,藏诸用,鼓万物而不与圣人同忧,盛德大业至矣哉”,“此亦是仁与天为一也”;“先天而天弗违”,“后天而奉天时”则显现了心、性、天合一;“乾道变化,各正性命”是继《中庸》“天命之谓性”等语之后显明地表示“天命实体之下贯于个体而具于个体即是性”,因此,牟宗三归结说:“《易传》穷神知化,正式言诚体、神体、寂感真几,此是妙运万物之实体。”“此实体即曰天道,亦曰‘乾道’,此仍是‘于穆不已’之天命实体之别名。”^⑬唐、牟二人均认为“天道性命通而为一”是儒家形而上哲学的一贯思想,因而侧重于从“心性即宇宙”的侧面表达对“宇宙本体”的认识。徐复观认为,孔子言人的内发的道德,更向外透出扩充,以上达于“天命”,“将已经坠失的宗教性地天命,转换为由人的道德之性所重新建立的纯道德地天命,使性与天道,重新合而为一。”徐复观说:“《周易》本来是在天人密切相关的基本观念之下,逐渐演变成立的。后来天从宗教性中脱化出来,便含有宇宙论的性质。《易传》的作者,导入阴阳的观念而加以发展,这对卦爻的解释,是一大进步;对宇宙的说明,也是一大进步。但阴阳的观念,极其究,它是一个物质性的观念。”阴阳的变化,是物质性的变化,《易传》“由这种变化以作天命的具体说明,在这种变化中来建立道德的根据”^⑭。

对《周易》中“宇宙本体论”精蕴进行富有创见地全面地阐发弘扬的,是方东美。方东美极重视代表中国文化精神主脉之一的“孔演《易》之‘元理’”。他认为:作为哲学家,孔子及其门弟子创发出一个寓意于“生生不已”之中的一套价值系统,它主要是通过由孔子发起的“沿承《易》卦之符号系统而赋予种种人文主义之解释”的“哲学思想之革命运动”而得以实现的。《周易》中“宇宙本体论”的精蕴,由《易传》(《十翼》)作了定向的引发,其中主要有四个互相关联的观念融贯互现:(一)高揭一部万有含生论之新自然观。即“视全自然界为宇宙生命之洪流所弥漫贯注,一脉周流”,“自然本身即是大生机,其蓬勃生气,盎然充满,创造前进,生生不已,宇宙万有,

秉性而生,复又参赞化育,适以圆成性体之大全”。方东美认为:此种主张和谐实现化育历程内具生机论,孔子实首发之,俱载于《象传》、《系辞传》及《说卦传》前部分。(二)提倡一种性善论之人性观。即“据万物含生论之自然观而深心体会之,油然而兴成就人性内具道德价值之使命感,发挥人性中之美善秉彝,使善与美俱、而相得益彰,以‘尽善尽美,美善合一’为人格发展之极致,……而实现此一最高之理想,惟人为能”。方东美认为:此义亦孔子首发之,具载于《乾》、《坤》二卦之《文言》,尤其见系统发挥于《象传》。(三)发挥一部价值总论。即继上述二点之后,“孔子复引申发挥一套价值总论,将流衍于全宇宙中之诸相对性差别价值,使之含章定位,一一悉统摄‘至善’,化为绝对价值”。方东美认为:这一点是《系辞传》的主旨,也是《周易》全书总纲及主脑所在。(四)完成一套价值中心之本体论。即“以个人之创造性为基础,藉求圆成人性,齐升宇宙万般生命,止于至善,经孔子诠表之,形成一部价值总论,肯定性体实有,盎然充满,弥贯天地,澈上澈下,莫非价值。实乃一套价值中心之本体论也”。由此,方东美说:“堪称代表儒家哲学之最高巅峰成就,俱见《易经》。”^{④5}

实际上,方东美与熊十力从《周易》“乾坤大义”中阐发引申的充满中华文化人文精神特征的“宇宙本体论”,在理趣上相通融而无碍;所不同者,在于熊十力着重于对“精神实体”(即一元之“乾元”)的细微辨析、反复阐释,而方东美则直接切入、宏观把握,以不无禅味、机锋的语言提示出精义、宏旨。笔者认为:方、熊对《周易》中“宇宙本体论”的阐发弘扬,既有对原经的依傍,又有对古意的翻新,还融合了新知,具有创造性和时代特色,是当代新儒家中的代表。

五、内圣外王:《易》之现实性功用

以《伊川易传》为代表的理学一派《易》说,在外王方面的论述,受以“天理”为根本的本体论统辖,本于亲亲尊尊之义,把“治国”“平天下”作为“正心”“诚意”“修身”“齐家”的推衍结果;朱熹也以“格物致知”、“正诚修齐”、“日新其德”为外王之发轫。注重内圣,却或多或少忽视外王的展开,这确实成为宋儒理学一派的偏失。究其根源,或在于他们思想观念上对“本末”(以内圣为本,以外王为末)“轻重”(以造就圣贤人格之为重)的认识有关。晚明王夫之(船山)的《易》学思想,即表现出力求实用的思想倾向,以干蛊宋儒在致用方面的欠缺;熊十力极赞赏船山《易》论中志在振群伦而变衰俗的精神,指出:晚明有王船山,作《易内外传》,“其学尊生以箴寂灭,明有以反空无,主动以起颓废,率性以一性欲,论益恢宏,浸与西洋思想接近矣”。^{④6}

当代新儒家均对宋明儒家虽倡明“内圣”之学,而“外王”思路未彰的状况进行反思并补偏救弊,故对蕴含于《周易》这一经典中的“外王”、“事功”、“成物”的义理启示作出多方面的阐发弘扬。应该指出的是:当代新儒家所言“外王”、“事功”、“成物”等,在推理上,仍是延续宋明儒家的思路,即由“内圣”推至“外王”、由“心性”推至“事功”、由“成己”推至“成物”。

当代新儒家也重视“内圣”“心性”“成己”的修养,推崇“德合天地”的圣贤人格境界。“德合天地”,是指作为宇宙之精华、万物之灵长的人类,具有与创生孕育、涵括包容了万物(包括人类自身)的宇宙同样的道德品性的内在因子。经由自觉的发现、持护、发展、完善,就能使“内在因子”萌发成长,结出美善的果实,提升精神生命的境界达于“至善”,也就是先秦儒家所谓之“万物皆备于我”、“人人可致尧舜”。显然,这种“德合天地,止于至善”的思想,是具有中华文化人文精神特征的“宇宙本体论”的推导、发展的自然结果。

张君勱曾论述中国哲学的主要观念,列举了十一项,其中首项是“至善”的观念。他解说道:“《易经》与《大学》中含有至善的观念,至善乃宇宙的第一原则。《易经》的首卦称为‘乾’,其

中含有四种赋性:元、亨、利、贞。就作为最高的整体而言,宇宙建立在规律、相续及扩延的基础上。这表示善存在于整个宇宙之中——物性及人性中都有善的存在。”^{④7}他又曾引《周易·乾彖传》中“大哉乾元!万物资始,乃统天”,《周易·系辞传》中“天尊地卑,乾坤定矣”至“乾知大始,坤作成物”这一段,解说道:“古人追溯于宇宙创造之始,因刚柔动静之迭代,日月寒暑之运行,风云雷雨之鼓荡,而求物类人类之所以生所以长。此物类比人类,各具其性,各得其宜,以构成种种之善。”又说:“盖自有生之始,人自为物种之一,其爱类与怀生畏死之情,为物类所同。其分别彼此同异善恶之知,则为人之所独有。”^{④8}这也就是儒家思想中“人性论”的基础和主流。通过对《易》理的理解与阐发,张君劢探寻了“德合天地”这一人文道德指归的思想背景。

与他的对《易》理中“宇宙本体论”的阐发密切相关,方东美对《易》理所蕴含的“德合天地,止于至善”的启示也做过精妙的阐发,他说:“如果我们在评价心性的善恶前,能先将心理的全部历程作一种纵贯观察,便可得到很重要的结果,那就是由天地生物之仁心来推测人心之纯善,更从人心之纯善,我们可以进一步欣赏赞叹人性之完美。”也因此,人“纵有恶端、或偶遇挫折,也不难以生机转化,变恶为善”。方氏此论,也得之于《易》理的启发,他说:

像《易经》一书,最可贵的教诲乃在促人振作精神,迁善改过,所谓“复,其见天地之心乎!”正是一语中的,因为天地之心,即是生生之原,我们一旦能将生命投入这大化流行,便能与大道浩然同流,自强不息,进而乐观奋斗,止于至善,这就是中国人性论的最胜义!

中国伟大的哲学家最看不起“小人”——自甘堕落的人,这小人只是完人的小数点,瞬即萎缩消逝,只有真正的人——真人、至人、完人、圣人,才是道德人格中最值珍贵的理想,他们所共同追求的,正是要摄取宇宙的生命来充实自我生命,更而推广其自我的生命活力,去增进宇宙的生命,在这样的生命之流中,宇宙与人生才能交相和谐,共同创进,然后直指无穷,止于至善!”^{④9}

牟宗三则指出:“践仁而可以知天,则仁与天必有其共通的性格,即创生一切而成全一切也。性与天道这存有论的原理(奥体)不须强探力索以求知解,但须践仁成德即可冥契。此即《易传》所谓“默而识之,不言而信,存乎德行”,亦即其所谓“(天道)显诸仁,藏诸用,鼓万物而不与圣人同忧,盛德大业至矣哉!”“仁与天俱代表无限的理性,无限的智心。若能通过道德的实践而践仁,则仁体挺立,天道亦随之而挺立;……践仁而至此即是大人之生命,圣哲之生命。一切存在俱涵润在这大人底生命中由大人底生命持载之,俱覆在这无限的智心理性下由此无限的智心理性涵盖之,此即所谓天覆地载也。自无限的智心理性而言,则天覆;自大人底践仁之实践而言,则地载。《易传》乾道创生万物,则曰天覆;坤德成物即是圣人之实践,此曰地载。”^{⑤0}《周易》是儒家经典中阐发“天人之道”最多最详者之一,而《周易》言“天人之道”,是以最终落实于道德教化为指向目标的,所以圣人仰观俯察、效法天地,为世人垂教作则,就是为了让世人能将美善之禀赋加以自觉的持护、发挥,以通达于天地;通过不断地自我超越,成就一个俯仰而无愧的天地之间的“大写的人”!

当代儒家的学说、著述,虽不无玄学的形而上的思辨特色,但也具有务实的理性实践的思想倾向。《周易》的“乾坤大义”中,固然是兼有刚柔相济、亦刚亦柔、动创静守、变易不易的意蕴,然而,在当代新儒家的《易》学思想中,注重“乾元健德”以期“刚健创进、开新外王”确是其鲜明的时代特色。

熊十力最注重、最推崇的《易》理精蕴,一是“翕辟成变”、“乾坤成道”的宇宙本体论(前文已

述),再就是“乾元健德”、“刚健创进”的道德的启示。身处“世界之变已亟,中国如在大梦中猝尔受惊”的20世纪前期的风云变幻的时代,熊十力抱一腔热望,力图复兴民族传统文化,进而求实现民族振兴。他深觉“两千余年来,国人失其刚健创进之活力”,所以欲借《易》理所示的刚健精神,以《易》生生之德,挽救耽空溺寂的颓流。在这一点上,他对《乾·大象》中“天行健,君子以自强不息”义理阐释发挥,颇具代表性。他说:“天行健,明宇宙大生命,常创进而无穷也,新新而不竭也。君子以自强不息,明天德在人,而人以自力显发之,以成人之能也。”“君子以自强不息者,此言人当体乾元之健德,尽其已在,而无所亏也。天道不唯任运而已,要本之健德。……百年之内,万变之繁,无一息不在强毅奋发之中。智周万物,而不敢安于偷以自固;道济天下,而不敢溺于近以自私;立成器以为天下利,其勇于创作也;洗心退藏于密,其严于自修也。此所以体《乾》之由初至上,潜见跃飞,积健不已,尽人道而合天道,故曰‘君子以自强不息’也。”^⑪

方东美也说:“中国人恒向往此价值化,理想人化之世界,……任何生活领域,其境界造诣不及于此,即沦于痛苦忧戚之域,令人默然神丧,生趣索然。此儒家之所以向往天道生生不已,创进不息之乾元精神,以缔造一广大和谐之道、宇宙秩序者也。”^⑫

作为熊十力的学生而深受其师思想影响的牟宗三,曾指出:“熊先生非无空灵造极之大智者,而犹淳淳于下学!”^⑬此“下学”,即形而下的知识、思辨、实践、事功的学问。有感于中国历史发展过程中,儒家学说思想的影响有强调“内圣”而忽视“外王”的倾向,以至造成“外王总无成,内圣亦有憾”的局面,牟宗三在当代中华文化面临着“开新外王”之迫切任务的问题上思索颇深广,他的通过“两重坎陷”以开创中华文化科学文明之路之论述,影响极大。牟宗三提出了“三统(道统、学统、政统)并建”的主张,开显了当代新儒家“开新外王”的路径,以使传统的儒家思想适应于现代社会的现实环境。熊十力崇扬“乾元健德”的思想,贯注于牟宗三心灵中,他继承的《周易》“乾坤并建,尊乾法坤”之旨,具有补偏救弊、干蛊旧儒之意义,牟宗三于“尊乾”上更为注重:“天行健,君子以自强不息”,这种创造性本身,“就是生命的真几”。牟宗三曾有诗云:“上苍有眼痛生民,留取丹心争剥复。”诗句中不无沉郁之感慨,但也透出牟氏由《剥》《复》二卦所显示的阳刚健德开创沛然生机以挽颓流、开新命的意蕴而获得的道德启示。

六、贞下起元:《易》之生命与智慧

宋代理学思想体系,于南宋宁宗嘉定之后,直到清朝灭亡,七百年间,成为官方统治哲学,成为封建王朝正统的意识形态之主干,影响中国文化至为深远。从这一点上说,宋儒的努力取得了成功。那么,当代新儒家的“使命感”以及在“使命感”驱动下所进行的不懈努力,其当前成效如何?未来前景又如何呢?

唐君毅在对中国文化进行后顾与前瞻时,曾结合《易》理意蕴宣示了当代新儒家复兴中国文化传统、开创文明新时代的信念,唐君毅说:

先圣先贤之英灵永在,中国文化真精神,亦将重自混沌中昭露以出,而光辉弥以新。则吾人于此剥复之交,独握天枢,吾人未尝不可悲而不失其乐。知吾人今日之责任,唯在透至底层,直接中国文化之潜流,去其土石与沙砾,重现其源泉混混、不舍昼夜、健行不息之至德于光天化日之下。则承孔孟立太极、宋明理学家立人极,与明末至今企慕皇极之精神,依太极、人极以繁兴大用,实立皇极于天下,使吾人一切精神活动,皆一一得直升而不

受委屈,积诸直而并行不悖、参伍成文,成大方之直。依枢极以周流,而大方无隅,斯谓圆而神。是正吾人今日贞下起元之任也。《易》曰:“云行雨施,品物流形,大明终始,六位时成”,又曰:“坤至柔而动也刚,至静而德方,动万物而有常,含万物而化光”,“直方大”,又曰:“君子刚健、笃实、辉光,日新其德”。文化之创造,诚当日新其德,通其变以不倦。文化之品物,诚须流行,以分别成位序,展开为并行不悖之人文世界。日新而后高明,直方而后广大,刚健笃实而后光辉。

此自然世界,人文世界,与人生外表之活动,皆永在流行变化中,而终于未济。……天行健,君子以自强不息。地势坤,君子发厚德载物。云雷屯,君子以经纶。经纶于雷雨之动中,即人生之所息。吾人以此心存此志,则皇极已立于吾当下之心中,透过吾此心以显,则此雷雨之动之世界,亦即皇极之理想人文世界正向之而立之世界,又岂远乎哉。直下承担,见诸行事,是待善学者。^⑤

在此,唐君毅(也代表了当代新儒家的群体)表现出的乐观精神及坚定信念。第二次世界大战后,随着世界哲学思潮趋向的变化——人道观念的发生和扩展,以及对现代化的反思,哲学界对当代新儒家的兴趣与重视与日俱增;七十年代以来,随着东亚地区工业文明的振兴,西方学者对以儒学为代表的中国传统文化给予积极意义的评估,当代新儒家似又有了“复兴”的机缘。当代新儒家的“使命感”以及在“使命感”驱动下所进行的不懈努力,逐渐引起学界的注意,也赢得了普遍的敬意。

这近一百年来,在各种思想的发展中,惟一能代表中国传统哲学的,只有上承儒学道统从宋明儒直接开出的当代新儒家;而且,当代新儒家不只是延续中国传统哲学的慧命,还具有现代的性格。虽然,当代新儒家作为一种学派其将来的发展状况还很难断定,但诚如研究者所共认的那样:无论如何,当代新儒家在现代化的反思中,确不失为一个值得探讨的课题,至少不失处在一个思想参照系的位格。而当代新儒家在发挥《易》理、彰显《周易》生命与智慧方面的丰富多彩的探讨,的确能给我们许许多多的启示,举其要者,有以下几端:

一、忧患意识的深沉义蕴。忧患意识融会、积淀于中华民族文化心理结构之中,具有极大的涵盖面。“人生不满百,常怀千岁忧!”汉古乐府诗歌这一简单直白的咏叹,却产生了直扣心弦的动人效果。从中国古代各种典籍中,时时处处都能感受到忧患的情思感喟:小到个人身世际遇,大到邦国兴衰治乱;切近如对周遭环境之反省,超越至对宇宙自然生命存在之终极关怀……都让人们从不同层面去品味忧患。勇于直面现实的种种忧患,勇于与忧患共存同行,能使心灵在忧患之焰中得到淬火磨砺,提升生命的境界。即使忧患如同夜幕横亘密布,但道德智慧的理性之光,却如星辰闪耀。《周易》的忧患意识,集中体现了民族文化心理的这一方面,正如当代学者所指出的那样:“这种既具有深沉历史感,又具有强烈现实感的时代忧患意识,区别于印度佛教的悲愿情怀,也不同于西方美学的悲剧意识,而是中华传统文化深层所特有的人文精神,是‘人文易’中跳着的最值得珍视的民族魂。”^⑥

二、刚健精神的激励作用。忧患意识的积极意义,既在于明得失吉凶以求安身立命,更在于善审时度势以期建功立业;既在于身处顺境而不忘凶险之潜在,更在于知其危亡而能在忧患中积极进取。《周易》所崇扬的刚健精神,激励人们效发“天”的阳刚禀质,弘扬主体意识,发挥能动作用,不断地奋发努力。熊十力曾联系《系辞传》中“天地设位,圣人成能”的说法进一步阐发人们当体认效法“乾元健德”以建功立业的道理:

《系辞传》曰“圣人成能”，此《易》之大义也。人能未进，无以显天德也。侈言天德之虚寂，而使人法之，以为享受自足，而忽视现实生活，不能强进智力以裁成天地，辅相万物，备物致用，以与民群共趋于富有日新之盛德大业，是健德遏绝，而乾元性海有枯竭之患也。^⑤

很显然，熊十力把“乾元健德”的“刚健创进”思想与社会进步、文化昌明、科学发达的现实实践联系起来了。倡明《易》理中“刚健创进”方面的道德启示，其进步意义和时代特色也正是在此体现出来。

或许有悲观主义论调对此道德理想主义颇不以为然，但是，人类一旦失去了进取向上的精神原动力，心智上的萎缩，将导致一系列的恶果。

三、和谐思想的崇高境界。由牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅共同署名的《为中国文化敬告世界人士宣言》（又题为《中国文化与世界》，发表于香港《民主评论》及《再生》杂志一九五八年元旦号），至今仍被视为当代新儒家的纲领性文件，该文中有论及“西方所应学习于东方之智慧者”的一节，称：

西方人应向东方文化学习之第二点，是一种圆而神的智慧。……所谓“圆而神”，是中国《易经》里的名词，与“方以智”对照的。……必人能于其普通抽象之概念原理，能才执即化，而有与物宛转俱流之圆的智慧，而后心之精神之运，无所不伸。故谓之圆而神之智慧。……而中国人则随处以此圆而神之智慧，体会自然生命，观天地化几，欣赏赞美活的人格之风度，以至以此智慧观时代之风会气运之变，并本此智慧，以与人论学，而应答无方，随机指点，如天籁之流行。^⑥

“圆而神”一说见于《周易·系辞上传》，原文为“是故蓍之德圆而神，卦之德方以知（通“智”）”，此句是说明以蓍占卜时能将宇宙天地，社会人生的普遍哲理（“道”）与具体的事项圆通融合，从而显出它的奇妙；占得卦形符号后，则呈现出既定的形态，表现了奇妙智慧在具体事项上的运用、解说。《系辞传》中与此句相发明的文字还有不少，如：“知周乎万物而道济天下”，“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”，“神无方而《易》无体”，“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”等。当代新儒家将《周易》所倡言的“圆而神”的思维形式作为东方文化的精髓加以赞许，并向世界人士推荐，包含了对以西方为代表的过分重视理性、过分追求局部的科学探索而缺乏超越性、宏观整体把握的认知方式的纠正和批评。“圆而神”的智慧神采，在它不拘泥，不僵滞，注重于互通互摄的宇宙大系统的整体性。

中国哲学的精神，正是这种从对立中求统一的理路，注重和谐。《周易》的太极生万物、万物保太和的思想，天道与人事相关联相呼应的认识，既具宇宙意识又具人文情怀的“极高明而道中庸”的精神，对于为失衡、冲突所困扰的当今世界诸多方面问题，应具有特别重要的启示意义。

除此之外，《周易》在政治、伦理、文化、军事、科技、管理等诸多领域所具有的启示、指导意义，亦将通过人们的探寻、发掘，不断闪现的生命与智慧光彩！蕴藏于《周易》中的中华民族精神原动力，以及由《周易》所辐射出的中华传统文化价值理想，自有其不可泯灭的生命力，智慧之薪火将永久相传！

（作者为福建师范大学中文系副教授）

注释

①对当代新儒家具体人物的界定,学术界目前还存有些小分歧;实际上,当代新儒家与宋明儒家一样,是一个内涵相对确定而外延相当宽泛的时代性的儒家学派。在本文中,当代新儒家主要指梁漱溟、熊十力、张君勱、冯友兰、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观八人。

②唐·孔颖达《周易正义·卷十二》。

③范仲淹《答手诏条陈十事》,《范文正公集》卷上。

④《宋元学案·高平学案》。

⑤欧阳修《易童子问·卷一》。

⑥李觏《易论·第十三》。

⑦《宋元学案·横渠学案上》。

⑧《宋元学案·横渠学案上》。

⑨《宋元学案·晦翁学案上》。

⑩韦政通《当代新儒家的心态》,转引自罗义俊编著《评新儒家》,上海人民出版社1989年12月版,第2页。

⑪方克立、李锦全主编《现代新儒家学案》,中国社会科学出版社1995年9月版,第88页。

⑫熊十力《读经要义·第一讲》,《熊集》第186页。

⑬牟宗三在《鹅湖书院缘起》中(1948年),明确认定孔孟荀为儒学的第一期,程朱陆王为第二期,现已达到了第三期。

⑭《宋元学案·泰山学案》。

⑮《徂徕先生文集·卷七·辨易》。

⑯李觏《上苏祠部书》,《李觏集》卷二十七。

⑰《宋元学案·百源学案下》。

⑱黄寿祺《易学群书平议》第106页。

⑲熊十力《原儒·绪言第一》,《熊集》第351页。

⑳熊十力《原儒·原学统第二》,《熊集》第356页。

㉑参看冯友兰《中国哲学史新编·绪论(四)》,《冯友兰学术精华录》,北京师范大学出版社,1988年6月版,第506页。

㉒方东美《哲学三慧》,《方集》第336页。

㉓方东美《哲学三慧》,《方集》第337页。

㉔方东美《生命情调与美感》,《方集》第367页。

㉕牟宗三《五十自述·直觉的解悟》,《牟集》第56页。

㉖牟宗三《从周易方面研究中国之元学与道德哲学》自序二,《牟集》第79页。

㉗徐复观《中国人性论史·先秦篇》第七章,《徐集》第288页。

㉘《宋元学案·横渠学案上》。

㉙《宋元学案·明道学案上》。

㉚《宋元学案·濂溪学案下》。

㉛方东美《原始儒家道家哲学·第三章》,《方集》第448页。

㉜唐君毅《中国文化之精神价值》第三章,《唐集》第284页。

㉝参看熊十力《新唯识论》语体文本、《乾坤衍》等著作。

㉞参看唐君毅《人文精神之重建》及牟宗三《心体与性体》第一部第一章。

㉟参看徐复观《中国人性论史·先秦篇》第七章。

㊱方东美《中国哲学之精神及其发展》导论第一部分,《方集》第226页。

㊲参看牟宗三《心体与性体》第一部第一章《宋明儒学之课题》。

㊳张善文著《象数与义理》第259-272页。

③⑨参看唐君毅《中国哲学原论·原教篇·自序》及牟宗三《心体与性体》第一部第一章。

④⑩熊十力《新唯识论》(语体文本)第四章,《熊集》第109-116页。

④⑪熊十力《原儒·原内圣第四》,《熊集》第383页。

④⑫唐君毅《文化意识与道德理性》第十章,《唐集》第244页。

④⑬牟宗三《心体与性体》第一部第一章,《牟集》第333页。

④⑭徐复观《中国人性论史·先秦篇》第七章,《徐集》第292页。

④⑮方东美《中国哲学之精神及其发展》第三章,《方集》第274-275页。

④⑯熊十力《重印〈周易变通解〉序》,《熊集》第290页。

④⑰张君勱《儒家思想史》,《张集》第399页。

④⑱张君勱《儒家伦理学之复兴》,《张集》第447-448页。

④⑲方东美《中国人的人生观》第三章,《方集》第196页。

⑤①牟宗三《圆善论》第六章,《牟集》第576页。

⑤②熊十力《读经示要·第三讲》,《熊集》第236页。

⑤③方东美《中国哲学之精神及其发展》导论第一部分,《方集》第226页。

⑤④牟宗三《圆善论·序言》,《牟集》第137页。

⑤⑤唐君毅《中国文化之精神价值》第十七章,《唐集》第338-339页。

⑤⑥萧萐父《易蕴管窥》。

⑤⑦熊十力《读经示要·第三讲》,《熊集》第237页。

⑤⑧牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅:《为中国文化敬告世界人士宣言》第十一节、转引自《当代新儒家》,三联书店,1989年4月版,第43-44页。

参考书目

1. [元]脱脱等撰《宋史》。
2. [清]黄宗羲、黄百家、全祖望撰《宋元学案》,中华书局,1986年12月版。
3. 方克立、李锦全主编《现代新儒家学案》,中国社会科学出版社,1995年9月版。
4. 黄克剑主编《当代新儒家八大家集》,北京,群言出版社,1993年12月版,该丛书包括:《梁漱溟集》、《熊十力集》、《张君勱集》、《冯友兰集》、《方东美集》、《唐君毅集》、《牟宗三集》、《徐复观集》。(本文注释中,引用该丛书者,分别简称为《梁集》、《熊集》、《张集》、《冯集》、《方集》、《唐集》、《牟集》、《徐集》。)
5. 封祖盛编《当代新儒家》,三联书店,1989年4月版。
6. 罗义俊编著《评新儒家》,上海人民出版社,1989年12月版。
7. 黄寿祺、张善文撰《周易译注》,上海古籍出版社,1989年5月版。
8. 张善文撰《周易辞典》,上海古籍出版社,1992年12月版。
9. 黄寿祺撰、张善文点校《易学群书平议》,北京师范大学出版社,1988年6月版。
10. 张善文著《象数与义理》,辽宁教育出版社,1993年5月版。
11. 余敦康著《内圣外王的贯通》,学林出版社,1997年1月版。

论熊十力先生的易学思想

□ 邓秀梅

一、前言

在中国现代哲学史上,有人称熊十力先生是最富有思辨性和形而上气味的原创型哲学家。^①此言当为每一位专研中国近代哲学之学者所首肯,在民国初年那一片纷繁复杂而又贫弱交加的学术学坛,熊先生那种独树一帜、不愿与世浮沉的作为与其深刻的形而上学问,充分地在中国哲学史上留下了不可磨灭的痕迹。熊先生对现代中国哲学的贡献,大家有目共睹,而且经由他人格与学问的启发,更孕育出多位优秀的弟子,如牟宗三先生与唐君毅先生即是;而唐、牟二人更是将中国哲学拓展得更深入、更广阔。

将儒家的学问用思辨哲学架构来诠释的学者,十力先生可能是第一位。这种做法既可会通中西哲学文化,亦可充分展现儒家的学问特色,而免除“中国无哲学”之讥嘲。不过熊先生此种做法,虽则可以十字撑开中国哲学的含蓄浑沦,而启发后人开阔的哲学思维;只是以思辨的架构方式展开撑起儒家的形而上学,是否百分之百得当,难免要令人三思。

综观熊先生的学问,涉猎甚丰,堂庑甚广,但决不流于芜杂,他的学问仍是有本有根。其本其根,源自儒家的形上学思想,尤其《易经》一书,对先生的启发甚大,举凡成圣之心学,与外王哲学,莫不原于《易》理。先生曾说:

“吾平生之学,穷探大乘,而通之于易。尊生而不可溺寂,彰有而不可耽空,健动而不可颓废,率性而无事绝欲。此《新唯识论》所以有作,而实根柢大易以出也。”^②

是故若能探源熊先生的大易思想,应可得知他的学问体系的核心见解,进而可以勾勒出他的形上学架构。本文拟欲自熊先生的易学理论探索其形上思想,看看这一位富有形上思辨的哲学家,其形上思想是否能充尽儒家的形而上理论;至于彼之易学是否完全贴合易理,以及其他诸易学家的比较,则不在本文讨论之内。

二、熊先生的易学思想

熊先生的易理之学,自有其一套殊特独到的见解。此独到见解来自先生对于宇宙本体如

何生化万物的看法，吾人几可说熊先生之易学源于他的生化哲学理论。不过应注意的是，熊先生的生化哲学不同于一般的“自然生成哲学”，譬如清易学家胡煦的“自然生成哲学”。胡氏的生成哲学是以分合为根本观念，进而以始终微盛初上内外诸根本范畴，以解析自然之生成。他的观点重在经验地解析自然事实的生成；至于熊先生则不然，他的理论植基在形上之“宇宙本体”一义上，自宇宙本体明诸行之幻象迁流，万物皆自此本体转变生化而来。整部《易经》就是阐述宇宙本体如何借着两大作用——阴阳之变化生万物。此为儒家与一般耽空溺寂之学相异之处，盖特着重于生化也。熊先生分两面分疏此生化之过程，一自天道本体直贯下来说，另一则由物本身之发展来看。本文亦由此两路阐明十力先生的大易理论。

一、天道之生化万物

《易》曰：“生生之谓易。”生而又生，动而健，此全易主旨。而万物之能生而又生，盖其背后有一宇宙本体曰“太极”也。

极有二义：曰中，曰至。至者谓理之极至；中者，不偏之谓中。总言之，谓此极至之理为万理所会归，万化所自出，是乃绝待而至圆满，非若现实界之事物，彼此各囿于一偏。^③

太极又名“太易”，太易本旨有三，《易纬乾凿度》云：“易者易也，变易也，不易也。”所谓“易者易也”，此易字当读为难易之易，意思是“无繁扰相”。盖易通情无门，藏神无内，光明四通，效易立节。其体则虚无感动，清静炤哲，不烦不扰，淡泊不失。此为易所以为万有之本体也。变易者，言其气也。天地不变则不能通气，不能通气，则万有皆死物矣。五行迭终，四时更废；以人事取象言，能消者息，必专者败。此其变易也。最后，不易者谓本体之成变化而恒不改易其德。综此三义，第一义乃说明易之德，第二义则明宇宙万有之变化，虽然万有之变化迁流不息，但不妨碍易体本身恒保其德，此为第三义之义。

根据《乾凿度》之文，“易”具有不易与变易两相反之义，可是两相反之义如何可以同时形容同一个东西？

夫不易者乃常体之名，常体者正以其德常而不变；至于变易者，则以本体备万德、涵众理，故显为大用流行，而现似万物。譬如大海水显为众沚，大海水喻本体，众沚喻大用或变易。众沚看似为实在，其实无实体，其体本在大海水，正如大化现似万物，万物无实自体，只依大用流行而为之名耳。^④

此义吃紧，熊先生的易学与形上学思想皆自此衍化而成。是以不易与变易看似矛盾而相反，实则正由此以见本体与万有之关系，从变易之万有而见不易之本体，是谓由体成用，即用识体，即不易即变易，即变易即不易，熊先生于此豁然有悟体用不二的形上学之义理之妙。

然彼体用不二的形上学之义理之妙，尚有待于阴阳二气之变，因为物之化生实由阴阳二气凝聚而成。可是隔了一层气化，尚能保持体用不二之妙吗？据熊先生的看法，“凡言阴阳二气之气，与后儒言理气之气，皆当为作用之名。”^⑤本体虽是清静炤哲而无形质，但非无作用，作用者即是本体之流行也。盖本体之显现只有猛烈之势用，而无实质，故以气形容之。至于常途所

云气质之气,或四时寒暑之气等,则已是斥指现实事物而名之,不可以言易也。这样解释即能贯彻万物无实自体之义,因为“势用”或“作用”皆表示一种趋向或动作,实际上并无实质东西在内。顺此,万有皆可还原为本体之作用,所以事实上,仍是只有一个宇宙本体,而无许多千差万异之物。

(一)万物之演变

既然本体之显现只有猛烈之势用,而无实质,则物安得而生?据《乾凿度》文曰:

夫有形生于无形,乾坤安从生?故曰有太易、有太初、有太始、有太素也。太易者,未见气也。太初者,气之始也。太始者,形之始也。太素者,质之始也。气形质具,而未相离,故浑沦。浑沦者,言万物相浑成而未相离。

熊先生解释物之演化即借由此《乾凿度》之文而发挥其义。言太易者,乃克指本体而目之,故仅言其冲寂而已,不涉及作用,故说“未见气也”。可是太易虽则冲寂无物,并非无作用,其作用盛大,而有太初之生;不过太初非如实物然,故以气名之。气者气势,表势用盛也,是以言“太初者,气之始也”。作用盛大,即动势迅疾,而形象昭著,自不容已,故有形象之显现。由此迅疾之动势而有形见,则必凝成无量数之波动,如微粒状者,是名太素。无量太素各成联系,遂有天地万物可言。

这样一步一步,由气而形,由形而质,万物即由此演变化生。《乾凿度》这般形容,若有层级,但先生以为气形质不可作三层级看。

须知全宇宙只是气,换言之,只是大易显为盛大之作用。气势盛大,自然形见;形见故,便似有无量粒状之波动者然,而名为质矣。故形者气之形也,质者形之似也。似者,谓似成乎质而究无实质也。气便形,形便似成质,遂有气形质三者之名。其实,则气而已矣。故曰气形质不可作三层级看。^⑥

熊先生如是解道。综言之,太易(即宇宙本体)虽含三始,气形质皆具,究其实,只浑然一气而已,形与质并无实。而气亦非离太易而别有自体,惟是太易之显现罢了。再进一步言,所谓“气”不过是本体盛大之势用所幻现成的无量粒状,此义在熊先生的《新唯识论》不断重复,显见它是熊先生一个十分重要的观点。《新唯识论》道:

器界唯是无量动点,幻现众相。动点者,才生即灭,刹那刹那,别别顿起,前不至后,此不至彼。^⑦

何谓动点?动点者,幻似有质而实非质,若计动点为有质微粒,小莫能破,则误矣。此观点系于熊先生之“体用不二”的形上学理念之下,甚或可说所谓的“由体成用,即用见体”必须预设彼观点方能成立。就儒家之学而言,这的确是一非常新颖而独到的创见,虽然其他先儒,譬如朱子,纵有类似宇宙万有演化之模拟理论,亦未曾提出“器界唯是无量动点,幻现众相”这样的新论。至于熊先生之此一创见是否妥当,则有待讨论研究。

(二)乾元生物之义

上述乃熊先生“本体生化”的基本观念，他如何将此观念应用于《易经》的卦理上？兹先以乾卦为主，借由“乾知大始”论述天道本体如何下贯于物中。

细察乾卦之卦形，六画皆奇，奇者即表乾元无对，而坤卦之六画皆偶，即表坤成物，便为相对。^⑧乾元无对，可知彼即是超越万物而为万物之本体，故不与物对也。虽则无对，然乾元显为作用，变易万状，则万物繁然莫非此乾元之所为。故知乾元亦即为先儒所言太极，熊先生合彼两辞曰“元极”。元极变化万物，乃于一物中皆见为元极。非可离一切物而别有造物主，谓之元极。乾卦之六阳者，即表于六爻所象之事物中，皆见为元极也。随举一爻，即是元极，随举一物，即是元极。是即用显体之义，乾卦之六阳爻正表示此义。此为乾卦之大义。

彖曰：大哉乾元！万物资始，乃统天。

王弼《易略例》云：“夫彖者何也？统论一卦之体，明其所由之主者也。”乾元者，乾即是元，非谓乾之外另有一元。元者仁也，仁体备万理，含众善。乾元即专指仁体目之。仁体生生不息，万物所资之以始，即连诸星球或星云等灿然散着之天，皆为乾元所肇始，此为形气之最大者，而况物之细者乎？

云行雨施，品物流行。大明终始，六位时成。时乘六龙以御天。

此言乾元始万物，而大亨通也。乾元以其刚健之力，流行于品物成形之中而无不贯，所以为大亨也。大明者，即乾元也。夫乾元之体明觉湛然，无知而无所不知，既非有知解之相，亦非预储有对于一切事物的知识，而为一知识之源故，故谓之大明。此大明之体，纯健不息，乃万物资之以成终成始也。万物之所以始而终，终则又始，皆资乎大明纯健之体，以成其终始。六位是六爻之位，所以表物之终始。物随时而成化，其始也，有所以始之理；其终也，亦有全其所以始之理而终，始终皆非虚妄也。源于物之所以终始者，皆有乾元刚健之德，主导于其中，随时成化。六龙象六阳爻，乘者，载而有之之谓。乘龙御天者，言万物资乾元以始，既始，物则有自相，而乾元遂为物所载而有而内足于己者。内足而无待于外，则充实不可以已，故日益上达，极乎实现乾元性体而无所亏。乾之六爻，皆取象于龙，由潜而见、而跃、而飞在天，是谓“御天”，以象物之实现其乾元性体也。

乾道变化，各正性命。保合太和，乃利贞。

乾道变化，乃言阴阳相待而变化成。万物繁然并生，至赜而不可恶，至动而不可乱，故知品物虽万殊，而各得乾道之大正，以为其性命。然万物虽各得乾道之大正，亦要能常保此大正之道，换言之，应常存此乾道之仁。太和，仁也。保谓常存，和谓常和。常存常和正是保存仁体之功夫，使己终不失于仁。

首出庶物，万国咸宁。

此结归乾元，而重赞之。乾元性体，超越庶物，独立无匹；其始万物而万物各正也，譬如大君统万国，而万国咸宁。

象曰：天行健，君子以自强不息。

意思是以天之行健喻乾元之化，至健而无留滞。总论天道生物，乃藉大用之猛烈势用，自无而有。《易纬》云：“易起无，从无入有。”此应是描绘大化如何生物之辞，彼“从无人有”是何义耶？熊先生强调此处“深微至极，切忌误会”，以为从无人有，可分先后二阶段，若作是想，便成大迷谬。

夫无者，言乎宇宙本体，所谓太极或太易是也。体则寂然无形，故说为无，非空无之无。有者，言乎本体之显为大用，所谓乾元是也。^⑨

事实上说的仍是“本体显现之用”一义而已，非是解释万物自空无而生出。

一般而言，先儒之讲体用，此“体用”含有形而上、形而下之别。体者固指谓本体，用者却是眼前所见之事物物，莫非大道之彰显；至于熊先生的诠释则稍有异于是。据上文所述，用者乃“言乎本体之显为大用，所谓乾元是也”，整个大化之动态势用，既是用也是体，正如先生所释“用是体之自身现为如是用相，体是用之本体。体用，非不异，而复非异。”故所谓“用”者，非谓实质的事事物物而说，实际上亦无任何实质的事事物物，这是熊先生多处强调的。他说：

万物固资生化之势能以成，（自注：生化之势能即说为有，亦名乾元。）但就万物言，则万物本无实，惟依生化势能诈现物相，喻如水中游鱼已耳。生化势能虽成万物，而其阴驱潜率乎物也，常使物舍故创新，而无一瞬可容暂住，故曰万物本无实也。^⑩

说到底，依旧只是一个天道显现之作用而已，吾人眼见目睹之万物，惟是“诈现”。物之能诈现，一方固是生化势能所成，另一方若依《新唯识论》所述之义理，则为吾人心识所成。境不离识，离识无境可言。而不论是心或物，皆为大化之用——所谓一翕一辟两作用是也。翕者乃熊先生解释物质形成之原理，其谓：幻成无量动点，势若凝固，名之为翕。辟者则“与翕同时，常有力焉，健以自胜，而不肯化于翕”以表至健之精神作用。有此一翕一辟之作用，故物一瞬不容暂住，若稍有暂住，则有留滞矣。一有留滞，则非生生之大化。“生而不有，化而不留”，此正为大易之了义。所以能生而不有，化而不留，正由其德至健，而其生化威势如此迅疾，故一毫不滞也。

详考熊先生诠释本体如何生化万物的方式，显而易见的，万物并无实质的意义，亦即是物之生成并无可以独立成一个体物的成素，完全是生化势能的“似现”而幻化成物相。于此，所谓“气化”依旧是天道的作用表现，其中并没有异于天道的特殊之结构与规则，物之形成，自始至终，皆包含在生化势能的作用之下。这一种陈述的方式，直可以说是以“分析命题”的方式来说明本体与万物的关系：天道之生化势能为主词，万物为受词。受词（万物）早已含蕴在主词（天道）之中，由主词即可分析出受词。察熊先生处处以“诈现”形容万物即可得知。《新唯识论》有云：

世言色法，以有对碍为义。有对碍故，故有数量，故可剖析。此世俗所公认也。然随俗兴论，色有对碍，如理而解，对碍不成。盖色法者，恒转之动而翕也，故色之实性即是恒转而实无对碍。所谓对碍者，唯是动势之幻似耳。动而不能无翕，故幻似对碍，岂其实尔哉？夫恒转之力，本无处不周遍，本无处不充塞，然其为用，则存乎摄聚。不摄聚，则浮游无据，又何以见其力之行乎？故摄聚者，生生之机，造化之萌也。才摄聚便是翕，翕即幻成无量动点。动点者，幻似有质而实非质也。^⑪

故尔虽是解“云行雨施，品物流行”，或是“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”，吾人亦不可误认熊先生将“物”视为有实质之个体物看待。且若明了熊先生乃以“分析命题”的方式疏解天道生化万物，则亦可知所谓的“品物流行”、“各正性命”，也是套套逻辑必然有的结论。因

为品物虽万殊,也都是乾元所为,当然必得乾道之大正而以为其性命,盖乾元以其刚健之力,流行于品物成形之终而无不贯。

以上是熊先生解析本体如何生化万物,此为直线下贯式的解法;另外若自一一个体物来看物之发展,又当如何呢?下文续解之。

二、由物之本身发展分析

(一)物之存在的理由

前文曾引用《新唯识论》之文以说明天道流行何以须有物之存在,若以《易经》的结构来阐明物之存在与发展,莫如“坤卦”之义理说明为佳。先生解坤之总义曰:

夫坤,非异乾而别有本。坤之元即乾元也,而所以成乎坤者,则《老子》“反者道之动”一语,解释最透。原夫太极之显为大用,必先有一种凝聚处,以为其自身表现之资具。此即所谓坤也。……《说卦》曰:“坤以藏之。”藏者,造化有所凝聚,而生化势能常于此藏,乃即利用所藏处,得以自表现也。使造化无凝聚处,只是莽荡无物,则生化势能又如何可见?故凝聚者,乃大用流行,不可无资具,而凝聚遂为势所必至也。^⑫

物之何以必须存在,上述坤卦之总义已表达十分清楚透辟。太极虽是寂然无形,元无封畛,然一有所动而凝聚,即有成为各别形物之倾向,便于无封畛中而现似封畛。切勿以物之各别形态而怀疑与太极不相似然,其实还是太极之生化,只是太极以与它体性相反之状态而成物罢了。是故,在熊先生所疏解的易理体系下,坤卦代表的是生化势能的凝聚之资具,虽说坤亦乾也,同为大化之作用;然而乾坤毕竟有异,乾元象征健辟之精神,坤元则为反健辟之凝聚作用,唯赖此反,方成和同之化。

坤,元、亨、利、牝马之贞。君子有攸往,先迷。后得主,利。西南得朋,东北丧朋,安贞吉。

熊先生解坤,再三强调“坤凝聚而似有质,其实无实质也。”这是他的基本形上学原则,不可违背。使坤有实质,则是与乾相对而为二元矣,然而大易绝非二元论。熊先生之意,笔者推测,若使坤为异于乾之另一元素,则表示于太极本体外,另有一独立于本体之物存在,而此为熊先生所不容之理论。盖如此者,则“即用见体”不能说,“体用不二”更须放弃;若不能证成“体用不二”之义,那么儒家形上学也就随之瓦解了。

明白坤乃乾元之资具,则应知坤当顺以从乾,其文曰“牝马之贞”者,取牝马柔顺而健行,象征“形不可役心,欲不可违理”。很明显,形与欲皆为坤之所象,可是形固为坤之所象(此可由前文之推述得知),何以坤亦表征“欲”呢?依熊先生的解释,凡有血气者,免不了总会“随顺躯壳起念”,躯壳,坤也。随顺躯壳而起之一切己私,故是坤之类也。^⑬人若只随躯壳起念,而不知趣求超越躯壳之灵性生活,便成己私。以阴私为先,而障蔽固有之健德,人生便长溺迷惑之深渊,故曰“先迷”。反之,能以小己躯壳之私为后,即阴私被抑,则障蔽不生,而健德常为一身之主,流行无间,故云“后得主”。是故。

彖曰:至哉坤元,万物资生,乃顺承天。

万物资于乾以始者,理也;资于坤以生者,材也。所谓理者,指乾而言。乾者即是生化不息的势能,此势能本即万理具备;至于坤,便构成材质了,因此有物。理健而主施,材顺而主受。

顺以承健，譬如地承天施，故曰“乃顺承天”。其意在明万物之材质，莫不受成于乾，即莫不受成于理。

坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。

坤以凝聚之势，含载乾元之健德，则坤德之厚，亦同于乾德之无疆也。

弘、光、大三者皆谓乾，含之者坤也。坤凝聚而成万有不齐之品物，则品物宜有互相对碍之患；然而万物卒莫不互相联属，成为全体，亨畅无碍者，则以坤含乾元，而乾元遍运群阴，无所不在，是以咸亨。^⑭

纵然熊先生不作此解释，吾人亦应知在熊先生的理论中，万物并无实质，似成对碍，实际根本无对碍可言。故“品物咸亨”亦是上述“分析命题”式的推述下，必有的结论。

自坤卦之卦辞与彖辞，我们可以很清楚物之存在的理由，至于物本身如何发展，观乾卦与坤卦之爻辞即可明白。以乾卦为例：

(二)物之始壮究之发展

初九，潜龙勿用。

下爻为初，而借龙以喻阳气，熊先生曰：

余谓乾元，备万理，含万德，藏万化。其本具无限之可能性，潜隐而未显者，是所谓玄之又玄，盖难以言说表，故假象潜龙以明之。^⑮

彼意似在陈述物之未生之状态，阳气尚未凝聚成形，故有无穷之可能性。观九二爻之解释更可应证此义。

九二，见龙在田，利见大人。

乾元始物，其机初动，乃其固有成物之理，潜而未形者，至是而将形，比喻如龙出乎潜而见于地上也。

九三，君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。

内卦三爻皆阳，九二德施已普，而三犹健行不已，故曰乾乾。九三阳刚已极，而犹安于外卦之下，求进未止，日夕不懈而兢惕，若有危厉将至者。子曰：“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”此正乾乾惕厉之象也。夫君子务本原之学，所谓仁学是也。仁为万物之始，其在于人则谓之性；以其主乎吾身则谓之心。是以求仁之学，只在返而识得固有仁体，任其流行无间，勿使私意私欲得起而障碍之。此功夫即须日夕不懈，战战兢兢，若有危厉将至者。

九四，或跃在渊，无咎。

九四出于下卦之上，故曰跃；以阳处阴，故又曰在渊。或跃或在渊，疑于上下无常，进退无恒。于此熊先生以生命进化过程解此爻辞：

此以生命言之当无机物成时，生命犹未发现；及有植物，则生命已突跃而出；由动物以至人类，则生命之奋进，殆如旭日方升，其盛大不可思议。……此从跃之方面以言，生命诚无时不在上进之中，然生命每一度跃进，而其元来所经之阶地，并不因其上跃而遂毁灭。盖生命本为全体性，而其表现自力，则不能不成为各个物，遂于全体而有分化。故从宇宙大生命之进程而言，一方面固见其上进无已，即所谓跃；一方面又见其保留元来阶地，即所谓在渊。^⑯

当生命跃进上一阶地,好像与其元来下一阶地相离异,其实上下元为一体,何离异之有?从全体之进程看去,生命毕竟是一直上进,夫子于此爻直以“进无咎”三字赞之,意深远哉!吾人欲吾生命超拔于堕没之中,而远于咎,亦唯果于进而已矣。

由物本身之发展看,熊先生采自然生命之进化来解易理,但吾人不可忽略生命进化之背后有一宇宙本体妙运之,此本体惟彰显于人类心灵。从全体生命之进程看去,固然是一直上进,可是于自身个人而言,吾人必须不断兢兢业业,超拔生命于堕没之中,保存仁体而使其流行无间,庶几无咎矣。是以不可将熊先生之生化哲学等同于一般的自然进化学说。

九五,飞龙在天,利见大人。

此表生化势能潜移默运万物,将令万物时时舍故创新,所以物皆始乎微隐,而成乎盛著。亦如龙之由潜而见,以至于跃,终飞在天,盛著之象也。

上九,亢龙有悔。

万物虽是本潜能之发现,然若盛著太过,则有“物化”之险。此爻即明此义。穷高曰亢,九五盛而得中,上九犹健行不已,故过而有悔矣。但是天道乾元之健行不已,本为其性也,何悔之有?故知所谓有悔者,非指天道而言,而是就物言之。

万物资于乾元以始,既始则日益壮盛;壮盛极,而不得不归于究。究者究竟,物过盛即亢,必归究竟,此物则之不易也。故物至于盛极而亢,则有悔矣,为其邻于尽也。^{①7}

物之进程何故必至此乎?因为物乃秉天道以生,物既生,而天道固在物也;然物生,即囿于成型,而天道隐。谓天道隐者,乃为物日益成为障碍之物,天道遂被锢于其中。物盛而至其极,则成型益固,天道将不得流行,而物失其性矣。物失其性,则未有能生者也,不归于灭尽不得。故曰亢龙有悔。此解极具警策之意,就人道而言,人禀天德以生,既生,则形气限之,而天德难显。若非人能奋其自力,以修养所性之德,则将蔽于形气,而有物化之虞。子曰:“人能弘道,非道弘人。”道者虽人所固有,但人若不能自强以体道,以至心为形役,则人乃丧道而成一顽物,终必覆灭而不可免。

坤之六爻亦如是,一再反复申明乾坤同体,乾元之力无时不默运于坤阴之中,坤必以承乾为德,不可自逞。若阴自专亢极,则阳必破重阴之锢,以显其主宰之胜能。坤卦“上六,龙战于野,其血玄黄。”意即在是。然阳虽起而战阴,但伏其侵逼之势尔,非灭之也。《坤文言》曰:“阴疑于阳,必战,为其嫌于无阳也,故称龙焉。犹未离其类也,故称血焉。”阳不孤行,必资于阴。纵为阴之自专侵逼而战,亦非灭之。若灭之,则将离其类而为孤阳矣。总之,阴阳本一体,同为太极之显现,两者不可或缺。

三、问题的提出

顺着熊先生所分疏的大易之理,抉发隐藏于其中之形上结构,主要展现儒家“体用不二”之宗旨。欲肯定体用不二者,须证成“即用见体”“即体是用”这一观念。在熊先生的诠释下,所谓本体者,非超脱现象而独尊之本体,彼虚无感动、清静炤哲,移物致耀、至诚专密,不烦不扰、淡泊不失。此数言既形容它寂然无形,真实无妄,复又于至寂之中,有所感而至动以成物。换言之,太易之体,非不动之超越实体,而造出变易之现象世界;它必显为大用流行,变化万物,阴阳二气即为它的两大作用,整个宇宙只是太易显为盛大作用而已。若以《新唯识论》之术语言,则

是“恒转之功能”，何谓功能？

盖以为功能者，即宇宙生生不容已之大流。此体绵绵若存，原无声臭可即；冥冥密运，亦非睹闻所涉；泊尔至虚，故能孕群有而不滞；湛然纯一，故能极万变而莫测。天得之以成天，地得之以成地，人得之以成人，物得之以成物。芸芸品类，万有不齐，……壹是皆资始乎功能之一元而成形凝命，莫不各足，莫不称事。^⑬

所以熊先生所谓“本体”者，应是一恒转之动态势能，全宇宙皆为其作用之变现，而本体之作用者，即是阴阳二气，故熊先生有“须知，全宇宙只是气”之言。而气又非离本体而有独立结构之物，它实即是天道本体之展现，只为说明之方便，故有体与气之分别，事实上与本体无别无二。而由气所成之形与质，唯是气之盛大表现。因为气势盛大，自然形见，便似有无量粒状之波动然，究无实质也。故熊先生道：

其实，宇宙本体即所谓太易是也。太易虽含三始，即气形质具，而形与质并无实，只浑然一气而已。气亦非离太易而别有自体，只是太易之显现而已。^⑭

至于由气、形、质所成之物，仅是“假名”尔，根本无实自体。^⑮如此层层推论至最后，熊先生的形上学内容，仅是表达本体之显现罢了。所谓气、所谓物，皆可还原为本体之作用；而作用，“是体之自身现为如是用相”，本非与体有异，仅是权变之区分。是以熊先生可以轻易证明“即用见体”、“体用不二”之旨，因为这是分析命题必然会有结论，理由在于：主词（太极或太易）已包含所有的受词（不论是气或物）在内，实际惟有一太极存在，任指一物，皆是太极之显现，当然可以即用识体，即体成用了。

依照熊先生论述的方式，实也谈不上本体与物之关系，因为物根本只是无实质的“似现”而已。就此点论，无实质的似现之物有始壮究的发展可言吗？也许物之发展乃天道步步实现的表征，由无机质以至植物、动物乃至人类，生命之奋进，殆如旭日方升，象征天道运物，由微隐而至盛著。

但仍有令人不解的地方：何以解至“亢龙有悔”时，居然会有“物化”之虞？他的解释是：因为“物乃秉天道以生，物既生，而天道固在物也；然物生，即囿于成型，而天道隐。谓天道隐者，乃为物日益成为障碍之物，天道遂被锢于其中。物盛而至其极，则成型益固，天道将不得流行，而物失其性矣。”^⑯物失其性，则未有能生者也，不归于灭尽不得。故曰亢龙有悔。

“物生，即囿于成型，而天道隐”，然则何以无实质之物会囿于成型呢？或可如此解：“生化势能必假坤为资具，始遂其生化。坤成物，将至重坠，而似舍其本体。”^⑰就此就坤之凝聚而说，一有凝聚便有成为重坠的物质倾向。而且阴为阳之资具，虽有利在，而害亦潜伏其中。何以言哉？“资具既成，即自有权能。常使用资具者，转为资具所用。如奴仆，资具也，而豪奴悍仆之势成，主人反为其所用。”^⑱

这样的譬喻说明，固为巧解，可是同样作为本体之两大作用者，不论是使用资具之乾阳，亦或被当作资具之坤阴，俱属太易本体之显现，纵然乾阳转为坤阴所用，亦不出本体之外，怎能以主人与豪奴之喻解之？除非主人喻为“太易本体”，体被其自身之“用相”转用，不过，这又如何可能？再者，不论坤多有可能成为重坠的物质倾向，它毕竟只是“似现”而已，到底不能成为真正有实质的物质，则物又怎会有“物化”之险呢？

若说“物成，而各有形限，则缘形限之拘，不复能体现造化之德。而其力之所用，不能超形限而同于大通，则亢与穷之患，于是乎起。”^②此一解释更深一层，吾人亦应承认熊先生对宇宙生命的变化，确有其不可掩之深知卓见。可是他的解释若欲成立，前提是对于“物”的界定不能纯粹以分析命题的方式，直接由太易本体分化而出。依循上文天道生物的套套逻辑之推述，物其实无独立意义的，一切皆可还归于本体。如欲解释乾“上九，亢龙有悔”与坤“上六，龙战于野”，意即阐明“物过盛”之现象，即须肯认气化与物有不能划归于天道的成分存在，换言之，天道生物不能以单纯的“分析命题”析之，须以“综合命题”的方式解之，方能顺利衍申“物化”之义。

可是物之生成若有异于天道本体之成分，则此多出来的成分将归原于何处？是什么原因产生这些成素？此又是一难题。顾此失彼，顾彼则失此，诚为一两难之局面。再者，若物之存在仅为“本体之幻现”，则先儒所喜言之“实事实理”是否还能肯定？实理固然仍是实理，而“事”仍否可为“实事”？又，依从熊先生对物的定义，所谓“个体”实为幻似的个体相而已，并无实质的个体，那么乾卦彖辞所赞“乾道变化，各正性命”尚有意义否？此言之意应是阐明天道不能空言，不能不贯于个体之性命。性命亦不能无根，不能不通于形上之天道。在“乾道变化”中，“各正性命”即落于形物之生成上而各定其性命。^③既言“各”则须肯定个体之性命无疑。说个物为本体之反作用诈现为有封畛之个体相，绝无法落实个物之性命，而各正性命之“各”字也即随之落空。

欲解决上述种种难题，或许我们应回至儒家形上学的基本立足点，重新检视儒家形上学的体系与规模应自何处建立，方是最佳的解决方法。

四、牟宗三先生的“现象与物自身”之解析

一、熊先生对儒家形上学之立足点的模糊

就儒家为一实践之哲学而言，其学问之入路，应如孟子所说“尽心知性以知天”，充尽我的良知本心，循至默契性与天道，而证知性与天道与我之本心无异无二。这是立足于精诚之道德意识所开展的一门学问，自先秦孔孟，迤邐至宋明理学诸家，莫不如此。熊先生非不晓天道俱在吾之心性，其道：

生生之本然，健动而涵万理，备万善，是易所谓太极，宇宙之本体也。其在人则曰性。^④

解“乾，元亨利贞”则云：

元，始也，言其为万物所资始也。始万物者仁也，故文言曰：“元者善之长也。”夫生生之谓仁，生生者备万理，众善自此出，故是善之长。……夫仁体者万物所资始，而以其在人言之，则曰性；以其主乎吾身言之，则曰心。^⑤

可知熊先生亦肯定吾之心性即为太极本体。不过，熊先生是如何肯定太极本体为吾之心性乎？

由践仁以知之乎？亦或顺从古经典及先儒之讲法而肯定乎？观其解“始万物者仁也”一句，曰：“非仁，何得为万物之始？”^②似乎已预先认定仁为始万物之本体，因此无须再多费解释，直接论述本体如何生化万物便是。

但是以一实践哲学而论，思维之立足点若不自心性之反躬实践展开，而绕出去以天道本体为理论的基础，难免会有“智测蹈空”的嫌疑，也因此衍申不少难以解决的两难问题。熊先生之易学理论，根据前文的陈述，思辨性固然甚强，但恐难免“智测蹈空”的过失。究其实，不过在于他的思维之立足点稍有模糊，舍近以求远，而导致如是过失。再进一步论，熊先生一方面不断申明物非实质之存在，为本体之显现，另一方面却又说物会囿于个体之成型而物化。既否认个体之实有，又说个体之形会障碍天道流行。之所以有如此不统一的说法，恐是由于熊先生没有认清物之两重身份所引起的。欲分别物之两重身份，则须从心之两种层次论起。一为本心，另一则为识心。

二、识心与本心之别

识心，以唯识学的说法，即是“遍计执性”；以康德的理论，即是知性范畴的决定。何谓遍计执性？《摄论》曰：

若遍计所执自性，依依他起实无所有似义显现，云何成遍计所执？何因缘故名遍计所执？无量行相意识遍计颠倒生相，故名遍计所执；自相实无，唯有遍计所执可得，是故说名遍计所执。……复次，云何遍计能遍计度？缘何境界？取何相貌？由何执着？由何起语？由何言说？何所增益？谓缘名为境，于依他起自性中取彼相貌，由见执着，由寻起语，由见闻等四种言说而起言说，于无义中增益为有；由此遍计能遍计度。

遍计执性是意识所起无量种种行相，周遍计度一切周遍计度一切法，于无义中增益为有，是名遍计执性。可知它仅是意识的执着，无有实自性。而康德的理论，原是欲探讨知识的起源，得知一切知识皆源于吾人知性之为自然立法，若无感触直觉的摄取，知性的先验范畴的决定，吾人无法成就知识，因为我们无法认识对象。牟先生在其《现象与物自身》一书说明识心之执为何：

它(识心之执)所自发地起现的纯粹形式概念可自两层言：一层是逻辑的，此是识心之执之逻辑性格；另一层是存有论的，此是识心之执之存有论的性格。^③

就第一层逻辑性格而论，自发地起现先验逻辑概念，此等先验概念是识心之执之在现实的思解活动中所示现，示现之以成其为思解活动者。它们是思解活动所以可能之条件，但不是思解活动底对象所以可能之条件。^④至于第二层存有论之性格，牟先生名之为“存有论的先验概念”，亦即康德所说的“范畴”，作为现象底法则者。此等先验概念是识心之执之在现实的思解活动中所执现者，执现之以使现实的思解活动(所谓经验)为可能，并使现实的思解活动底对象为可能。它们是就着识心之执之在现实的思解活动中之着象而且着相而外及地(Transitively)亦是超越地被分析出者。^⑤

所谓“着象”意即着于感性所感触地挑起的现象之谓，或着于其所就着明觉感应中之自在

物而思解地执约起的现象之谓。所谓“着相”意即由其着于现象而执持现象之定相之谓。^②由于有识心之着象与着相,因而世间呈现千万种相貌,而吾人亦见彼生生灭灭,来来去去,一多异同等等分殊之相,此皆源于吾人识心之执。

这两种先验概念之先验性,皆是从识心之执而说的“认识论”的先验性,非形而上的先验性,因此,它们只有认识论的必然性,而无形而上的必然性。此缘于这些先验概念起现于识心之本执,而识心可转,本执可化故。当识心本执被转被化时,这些先验概念亦同归于无。^③由识心之执所开出的存有论,即为“执的存有论”,它们直接地有认识论的必然性。而当它们被转化时,识心之执即回归于明觉感应,而自明觉感应所开出的存有论,即为“无执的存有论”。依牟先生的理论,无执的存有论可有三种形态:儒、释、道三家各有其无执的存有论。以下自儒家的无执的存有论说明何谓“无执的存有论”。

牟先生说,言及儒家的无执的存有论,当集中于阳明所言之“知体明觉”而言之。我们必须直接由我们的道德意识呈露那内在的道德实体。此实体所贯彻的万事万物(行为物与存在物),都直接能保住其道德价值的意义。在此,万事万物都是“在其自己”之万事万物。此“在其自己”是具有一显著的道德价值意义的。^④这个有道德价值意味的“在其自己”,不是由感触直觉的时空形式与知性范畴的否定,所可直接分析出的,也就是,它不能以识而被知。必须由泯除识之执知这一种遮显,再进至道德实体之挺立这一种表诠,始能显出道德价值意味的“在其自己”。

当致明觉感应之知以诚意正物之时,现实中有善有恶之意即转为纯善之意,亦即还归于明觉而与明觉为一,而成为“无意之意”;而行为物之为事亦系于明觉而为事之在其自己,亦即如如之事之自在相,它并非是明觉之对象,而只是明觉之直接引生,直承明觉而来之自在物,此即是“无物之物”。无物之物,无对象相,只是自在相。此时并非有一外在的既成的行为物为明觉所感应,而只是知体明觉之具体不容已地流行,即在此流行中,知体明觉与行为物一体呈现。王阳明说:“理一而已矣。以其理之凝聚而言,则谓之性。……以其明觉之感应而言,则谓之物。”^⑤就字义而言,“感应”本身并不是物,这只是知体明觉之具体的活动。“以其明觉之感应而言,则谓之物”,实即于明觉之感应中,就其所感应者或感应处而言,则谓之物。感应是能所合一的,故如此浑沦说之。说知体明觉之“流行”,或觉浑沦,故实之以感应;说感应仍浑沦,故分疏之以能所,就其所感应处而言物。但应注意的是,分疏之以能所只是方便之权言,此“所”实无对象义,因此,仍须合之,而言一体呈现。

在感应无外之一体朗现中,事是“在其自己”之事,是实事,也是德行;物是在其自己之物,其自身即为一目的。此时事与物俱不可作现象看,因为它们系于明觉之感应,而不系于识心之认知。它们可以是知体明觉之“用”,因其感应而为用,但是用不必是现象。它们只是在其自己之如相,如相无相,不但无善恶相,并亦无生灭常断一异来去相,怎能视为现象?它们是知体之着见,如如地在知体中呈现。此时全知体是事用,全事用是知体。全知体是事用,则知体即在用;全事用是知体,则事用即在体。此即儒者所谓“体用”,所谓“即体即用”,所谓“体用不二”之义。

三、两重存有论之相融

顺着牟先生的诠释,对于识心之执与知体之明觉感应,可开出两类不同的存有论。此两种存有论会不会有析成两物,彼此不相即之虞? 审十力先生的形上思想,为表示本体与现象不会

析成两物,于是明示宇宙世间皆自生化势能变化而出,用“乾健坤聚”的方式综括心、物皆为本体势能的不一发展,因此,所有一切又可归于太易本体,世人所见之生灭,其实不生灭,所见之变动,其实无变动,惟有本体是真实圆满,其余尽是幻现。可是依其理论,又会产生种种纠结难题,理也理不清。

若能区分识心与本心(也就是知体明觉)所开出之存有论,则熊先生的难题即可避免。论其实,实事实物与缘起幻化并非不相融,因为两者所系属的超越主体不同,故有不同的意义。就现实的事或物言之,它总是依因待缘而起,即,总是在缘起中存在。缘生的事实,在见闻之知下,或在识心的认知下,被表象之以时间和空间,且被决定之以概念,便成有定相的缘起,故所见之物有各各不一之个体相。定相既是执着,如果不执而空却此等定相,那便是幻化无自性的缘起。然而相应于道德意识中的知体明觉而言,空如无相的幻化缘起即转为“实事实物”,而非幻。此实而非幻乃是由于知体明觉中之天理而贞定住的。此并非以空如无相的缘起为缘起之在其自己,乃是转进一步,以实事为事之在其自己,以实物为物之在其自己。此是更高一层的意义。

五、结 论

熊先生的易学理论,涵摄甚多形上学的重要基本概念,诸如形上本体、心物关系以及宇宙论的生成,莫不一一讨论之,可谓宏大而辟,深阔而肆,充实不可以已。熊先生之苦心孤诣,欲穷变化之道者,令人钦仰。不过细论其学问体系,其间不无淆杂而令人费解处。首先,万物之生成由天道实体运化而来,此观点,任一儒者皆不否认;至于如何理解天道,则或有不同。有以为天道只是理而不活动者,有肯定天道是理亦是活动者,前者可以朱子为代表,后者则自周、张以来,循至阳明、戴山,莫不如是。^⑤熊先生显然较倾向于后者。可是纵然均以天道是理亦是活动创生者,论述的方式仍有不一处。先儒立足于心体之创生性与遍润性发展道德的形而上学,熊先生则偏于以综合辩证的方式论证天道生物。以综合辩证的方式论证,固然不错,可是在综合辩证之前少了“超越的解析”这一步,则免不了有许多纠结说不清的地方,衍生不少对立背反的困窘难题。

再者,以哲学论证方式阐述天道生物,应极力避免以外在直线的宇宙演化方式解之,如此解,鲜能得“生化”之实义。察熊先生述阴阳二气如何为太极之用,阳为健辟不息,阴则为翕聚之资具,此种论述恐难免除直线的宇宙演化论述之虞。天道生物,与其说“生物”,不如说“妙运万物”,更能得“生”之意义。可是依照外在直线的宇宙演化方式,又怎能得生物之“妙运”义呢?此中根本无“妙”可言。牟先生于《心体与性体》之《濂溪与横渠》一章疏解《太极图说》“太极动而生阳,静而生阴”一句时,提醒道:

又,“太极动而生阳”或“静而生阴”,亦不可表面地徒顺其字面之次序而空头地视为外在直线的宇宙演化而解之。若如此,则鲜能得其实义。此种动而生阳或静而生阴,其实义毋宁是本体论的妙用义,而不是直线的宇宙论的演生义。即或有宇宙论的演生义,亦应统摄于本体论的妙用中而体会之,如此方能相应儒家形上之智慧(“维天之命,于穆不已”之智慧)而不迷失。^⑥

天道之生物，诚然不好解，端视解说者是否保有“妙运义”而不丧失。先儒于此着墨不多，纵有说明，亦是“指点式”地说明之，鲜少似熊先生一般费力论证阐述，此为熊先生之不可及处。只是他的解析，一来不甚能充分表达“天道妙运”之义；二来，虽然他处处强调此门学问“非知识所行境界，唯是反求实证相应”，可是他的分疏论证，总带着思辨智测的嫌疑，而不纯粹遵循践仁知天之路。譬如孟子曰：“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉。”明道曰：“仁者浑然与物同体。”^③熊先生非不有此见识，其亦曰：“万物同此仁体，故物莫不互相交遍。交遍者，谓物各同处互遍，而不相碍。譬如张千灯于一室之内，千灯之光各各遍满于一室，而互不相障。良由万物同此仁体，故其通畅有如此者。”^④不过他并未说明万物同此仁体的依据。孟子言“万物皆备于我”，必须先“反身而诚”，方能有此万物与我同体之感。明道亦曰：“此道与物无对，大，不足以明之。天地之用皆我之用。孟子言万物皆备于我，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？”^⑤此皆基于精诚之道德意识而有之解悟，非是根据“道外无物”这一圆满之理性概念而有之推论。至于熊先生的解释则较令人觉察不出乃基于道德意识而开展的。

“万物同体”为儒者之共识，熊先生也不例外。为证成“万物同体”，他取消万物之实质的差异性，亦即万物之“个体性”。欲泯除物之个体性，遂将万物化归为本体之作用显现，全宇宙毕竟只是一气而已，气者乃本体之用，用者为体之用相。论至最后，万物仅为气化流行“诈现”，诈现而有物相，因此熊先生屡次用“无量动点”“无量波动的微粒状”形容物，也就不难理解。

这样的形而上学固然宏伟壮阔，然而根据上文第二节的叙述，此宏伟的体系总免不了出现上下无法连贯的罅漏，亦即自天道本体说下来，与从物之本身开展的理论，双方有些连接不上。“物”的界定至此有些摇摆，不能两面都俱到。再者，儒家哲学之基准点在于道德意识之深化开展，物之存在须由道德意识来贞定住，而肯定其存在意义与价值。“无量动点”，或是“无量波动的微粒状”，皆不足以表示物之贞定意义，也无法充尽“乾道变化，各正性命”一语之义，熊先生于此可谓疏忽了。

上述是对熊先生之易学的形上思想所作之评论，然而自另一方面来看，熊先生对于“真生命”之感，与人生之感，皆有启人甚深处。其云：

人生限于形气，便有无因而至之惑魔，使之自迷其本来。迷故不自在，不自在故不得不与惑魔斗。由奋斗故，乃得于形气铜蔽重阴积暗之中，乘孤阳以扩充，遂有所开发创新，而不为物化。由此还复本来面目，则大明继盛而反于自在已。^⑥

大哉斯言！不有对生命之真体验者，焉能道此言？

（作者为台湾中国文化大学哲学研究所博士生）

注释

①参见景海峰《熊十力》，东大出版社，1980年版，第3页。

②参见熊十力《读经示要》卷三，洪氏出版社，1971年初版，第48页。

③参见熊十力《读经示要》卷三，第51页。

④参见熊十力《读经示要》卷三，第54-55页。

⑤参见熊十力《读经示要》卷三，第53页。

⑥参见熊十力《读经示要》卷三，第56页。

⑦参见熊十力《新唯识论》，文津出版社，1975年版，第94页。

⑧参见熊十力《读经示要》，卷三，第60页。

⑨参见熊十力《读经示要》，卷三，第83页。

⑩参见熊十力《读经示要》，卷三，第83页。

⑪参见熊十力《新唯识论》，文津出版社，1975年版，第93页。

⑫参见熊十力《读经示要》，卷三，第88页。

⑬参见熊十力《读经示要》，卷三，第92页。

⑭参见熊十力《读经示要》，卷三，第95页。

⑮参见熊十力《读经示要》，卷三，第67页。

⑯参见熊十力《读经示要》，卷三，第70页。

⑰参见熊十力《读经示要》，卷三，第73页。

⑱参见熊十力《新唯识论》，第82页。

⑲参见熊十力《读经示要》，卷三，第57页。

⑳熊先生于【附释七】曾说：“气者，太易之显现。则气又非离太易而别有物也。然则因气形质具，而假名万物。即万物元无实自体，而同以太易为其本体也。”参见熊十力《读经示要》，卷三，第57页。

㉑参见熊十力《读经示要》，卷三，第74页。

㉒参见熊十力《读经示要》，卷三，第89页。

㉓参见熊十力《读经示要》，卷三，第99页。

㉔参见熊十力《读经示要》，卷三，第106页。

㉕参见牟宗三《才性与玄理》，学生书局，1974年版，第104-105页。

㉖参见熊十力《读经示要》，卷三，第50页。

㉗参见熊十力《读经示要》，卷三，第62页。

㉘参见熊十力《读经示要》，卷三，第62页。

㉙参见牟宗三《现象与物自身》，学生书局，1979年版，第167页。

㉚参见牟宗三《现象与物自身》，第168页。

㉛参见牟宗三《现象与物自身》，第168页。

㉜参见牟宗三《现象与物自身》，第169页。

㉝参见牟宗三《现象与物自身》，第169页。

㉞参见牟宗三《现象与物自身》，第436页。

㉟参见王阳明《传习录》，卷二，答罗整庵少宰书。

㊱此为牟宗三先生力证之观点，请参考牟先生名著《心体与性体》三册。

㊲参见牟宗三《心体与性体》第一册，第362页。

㊳参见《二程子语录》《二程先生书卷之二上》，广文书局，1976年版。

㊴参见熊十力《读经示要》，卷三，第63页。

㊵参见《二程子语录》《二程先生书卷之二上》。

㊶参见熊十力《新唯识论》，第104页。

试论方东美先生对周易哲学意涵的阐发

□ 简慧贞

前言

方东美先生认为《周易》一书在中国哲学史中,占有一席重要的地位。并且,方先生在诠释儒家的形上学时,完全是根据《周易》中所透显出的哲学思想来解释儒家哲学的形上观念。方东美先生更是以周易为其思想本位的中心,发展出一套“超越形上学”的方法论来作为评判中国哲学发展的判准。方先生更将自己所发表过的重要论文定名为“生生之德”,而“生生”之义则是代表着周易哲学中不断创造发展变化的中心思想。于是我们可以藉由整理阅读方东美先生的哲学思想来了解易经哲学所透显的哲学意涵,更可以从易经哲学思想的问题意识及易经哲学所内涵的哲学范畴之中,了解方东美先生所提出的“生生哲学”。

一、论《周易》在哲学史上的地位

方东美先生认为《周易》在哲学史上有其一定并且特殊的地位,在儒家的系统之中,《周易》的博大精深的内涵,与儒家哲学的研究方法以及面对天地万物的态度有着密不可分的关系。于是本章首先就方东美先生对《周易》在中国哲学的发展史中所引发的影响的想法来作一番整理以及说明。

(一)中国哲学的发展及意涵

方东美先生将中国哲学的发展区分为四个主要的发展时期,分别为:原始儒家、原始道家、大乘佛学、新儒家。并且认为中国主要的思想体系,是由原始儒家、原始道家、魏晋三玄以及初期的大乘佛学(所谓般若学)为基线而发展出整体的中国哲学。并且认为,隋唐时期的佛学思想是由外国传入的一种形上学方面的思想,此种思潮在隋唐高度的发展之后,由盛而衰,直至宋明时期,以北宋五子为主的理学发展开始受到重视之后,属于中国本位的思想才复兴。^①

我们必须要先了解,方东美先生在此论及的“原始儒家”,主要的讨论重点是集中在孔孟的思想体系之中,并且“原始道家”也只是以老庄思想为此时的思想中心的代表。在佛学方面,我们可以看出方东美先生是将魏晋至隋唐时期发展的佛学,当作是一种外来的思想并且认为在

当时成了中国思想的主流。而忽略了在整个佛学发展的过程之中,已逐渐发展出一套属于“中国哲学本位的思想”的佛学。并且方先生所论及的佛学的重点是放在大乘佛学之上。而在隋唐佛学之后,宋明理学的产生,则是继承了以上的三种传统即是儒家、道家兼道教和大乘佛学的思想,并且创造出自己的哲学思想以求与当时的社会环境背景的发展相契合。

我们可以归结出方东美先生是以一种旷观的角度来观看整个中国哲学发展史,并且找出主要的学术思想之中所主要隐含的重要意涵。并且力求其中“浑然贯通”之处。从这个大方向来看中国哲学的发展,方东美先生寻找出中国哲学的通性,便是“一贯之道”。方东美先生说道,在原始儒家的哲学思想中,可分为天道、地道、人道。所谓的天地之道,则是观天文、察地理之后把各方面的现象都给融会贯通起来,再有系统的加以了解,如此才能安排人在宇宙中的生命并且认清人存在的价值意义以及地位。于是天地人皆在一体秩序之下呈现无碍,这表现出了儒家道德价值中心思想的一贯之道。

所谓的“一贯之道”,在原始儒家中可以分为(一)天道(二)地道(三)人道。所谓“天地之道,贞观也”“日月之道,贞明者也”。所谓“观”乃是“仰以观天文、俯以察地理”……将各方面的现象都需贯通起来,有系统的加以了解,然后才能安排人在宇宙中的生命,认清他有何价值、意义和地位,如此才能谈人道。所谓的人道,中庸在“为天下至诚,为能尽其性,能尽其性则能尽人之性,能尽人之性则能尽物之性,能尽物之性则可以赞天地之化育,可以赞天地之化育则可以与天地参矣。”……人乃是参赞天地之化育,与天地同为造物宇宙,以此种精神实现普遍的生命意义及价值。这就是儒家的一贯之道。^②

而道家则是可以引庄子“天地与我并生,万物与我为一”来作代表,来表现道家的一贯之道是在以人的精神与宇宙的全体精神贯穿成为一体。至于宋明理学家,它们承受了三种传统:第一,儒家,第二,道家兼道教,第三,佛学(大半是禅宗),所以宋明理学家主张生命与宇宙配合,产生与天地合而为一、融为一体的境界,具有“时空兼综的意义”,可以称之为“兼综的时空人”。宋明理学以统贯各家思想中心来完成宋明理学的一贯之道。我们再将儒家与道家的一贯之道锁定在孔子与老子的思想之中,我们知道,孔子提出“吾道一以贯之”,是从宇宙人生向上发展把握了理想在现实生命中完成。道家的一贯之道,则如同老子所说:“昔之得一者,天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生。”是在于揭开经验世界中分析知识的解放之后才能把握住真正的价值。于是整体中国哲学的发展历程皆在旁通统贯的系统之下发展出一套属于中国的人生观、宇宙观、以及价值观。并且方东美先生认为,儒家所建立的道德价值中心的宇宙人生观,才是中国哲学思想中的发展的主流。而儒家系统之中,《周易》著作更占着一席重要地位。可见周易的哲学思想代表着儒家的创造的精神,更成为了解儒家形上思想的重要著作。以下我们便讨论到周易在儒家系统中所占有的地位。

(二)《周易》在儒家系统中的地位

(1) 儒家富有创造性的精神的来源来自于《周易》

方东美先生说道,儒家的思想传统有二:其一是《尚书·洪范篇》,《尚书》的系统着重在中国古代文化中,暗示永恒传统不变的一面。其二便是《周易》,《周易》代表的是创造性的一面。方

东美先生将儒家比喻成“时际人”，并且认为儒家所重视的并非守旧、传统的一面，而是着重在整体宇宙生生不息的川流变化，并且人是在时空当中不断变化、不断创造的过程里找到一套人生价值论，此一价值观是可以在大化流行的宇宙之中，寻找出“人的定位”，寻找出作为“人”所应具备的价值观以及了解人存在的目的。并且能够在天地之中安身立命，与整体宇宙的运行融贯而为一体，以达到至善至美的境界。方东美先生认为，儒家的思想传统之中如此重视时间，极富创造的精神的来源实在是出自于《周易》的思想。

儒家从传统方面看，由于承受尚书思想的启示，他原可以把精神安排在永恒世界里，但是儒家最重要的哲学宝典是周易，而这部书把世界的一且秘密展开在时间的变化历程中，看出它的创造过程。^③

儒家最注重历史变迁的发展以及历史的统一性，历史承续性。而周易注重在时间生灭变化中的创造过程，所以儒家精神实在是来自于远古，一方面来自尚书的固有传统思想，另一方面则来自于《周易》思想上的创造。根据《周易》（依司马迁及其后历史家的记载）彖传、象传、说卦传、系辞传等十翼乃是孔子及其门下弟子的贡献，旨在说明时间即创造过程。^④

（2）《周易》为儒家建立起形上学系统

方东美先生认为儒家的形上思想有两大要义：（一）肯定天道的创造力；（二）强调人性的内在价值。此两种特色构成了全部的儒家思想，而最能表现出此两大儒家的中心思想的著作便是《周易》。

《周易》这部书，主要分为两个部分：一为易经；其二为易传。在易经部分，主要是以符号及卦爻辞的系统为主，将天地宇宙之中蕴含的八大元素（天、地、火、水、风、地、雷、泽），并以简单的符号表示，而后将原本单纯的符号交错纵横引申为六十四卦的符号系统。此符号系统代表着一套逻辑法则系统，在此系统之中将天地之中可能发生的自然变化统摄归纳起来而发展出一套占卜算法，将环境、背景中所存在的种种因子纳入算式之中，而后计算出人们在何种情况的环境因子的结合之下会遭遇到什么样的吉凶祸福。所以在易经这一部分可以说是古人观天象、察地理之后而推演出的一套自然之中实际存在的原理原则，若顺此原理原则则可以达到趋吉避凶的效果。而在易传部分，则可分为十个部分，分别是象传（上、下）、彖传（上、下）、说卦传、序卦传、系辞传（上、下）、文言传、杂卦传。此十个部分的传文便是分别以不同的角度来解释易经的意涵。并且，此易传部分是由孔子与孔子的学生合力对于易学研究的结果，而对于易经的符号系统、卦爻词有一哲理上的解释，如此才使得易经这部从远古到成周时代的历史产品深化而成为一部哲学经典著作。也就是说，易传是孔子以不同的方向来整体的诠释易经的卦爻辞系统，并且更深化易经中蕴藏的哲理。于是《周易》成为一部同时具有象、数、理三方交错而成的周延著作。

周易这部书，就符号和卦爻辞的系统说，是从远古到成周时代的历史产品；后来到春秋时代经过孔子、孔孟弟子加以系统地研究，给这些历史资料一个哲学的解释，然后才有真正的哲学。^⑤

在易传之中（文言传）主要为一价值哲学思想的产生。彖传则是把自然世界的活泼泼的律

动展现出来,而代表孔子的宇宙生命哲学;象传则是接受了人类广大的生活环境,接受客观世界的真实存在,即是在整个宇宙运行的同时,也把人类心灵的作用一同拉进来,在人类的生命内部观看整个世界的变化,于是在象传中产生了一个对于世界革命性的观念,就是把外在自然以艺术、道德的精神点化而成富有“美”、“善”的价值世界。于是在象传之中,不断地提及君子应该是要不断地提升人类在修养境界方面的功夫,并且建立的一个道德人格的价值世界。在序卦传中,则是将六十四卦赋予一个自然之中发展的顺序,并将自然世界的生成与人类社会的秩序分为两大部分,而主要是在说明此两大部分是密不可分的,是彼此牵制的,必是在同一个秩序之下不断地循环生息的。也说明着人与自然之间紧密的关系。而在易传之中最富有哲理的部分是系辞传,主要的部分是在教导我们如何去理解易经的基本义理,并且系辞传中所阐明的各个重点皆是易传哲学藉由易经思想来为儒家哲学建立宇宙论知识命题的形上原理。进而发展出儒家的形上学思想。

儒家思想的中心皆在《周易》著作之中表现出来,不仅是在方法结构之中,或是在内容阐述之下。《周易》此一著作结合了儒家的对于重视整体存在界所存在的一股生生不息的创造力,也重视着整体存在界之中所含藏的一套规律原理。并且将此实存在自然界中的原理原则实践在人的存在之中,藉由人所彰显自我存在的价值来彰显自然规律的本体意义、形上意义。

二、论方东美先生之超越形上学的方法论

在诠释哲学著作的工作过程之中,必定需要有一套方法系统来诠释解读古典经文中所蕴含的哲学问题意识。牟宗三先生提出了“道德形上学”作为诠释建构儒学体系的方法论;劳思光先生则是以“心性论中心”来作为评判中国哲学体系之中的正统儒学地位。一套“方法论”决定了一位哲学研究工作者在面对哲学典籍文本所持有的评判标准以及如何构做一套诠释理论架构,才更能够进一步的创造发展出自己的哲学体系。方东美先生作为诠释中国哲学思想中心的方法论则是一套“超越形上学”的方法论。^⑥

(一)何谓“超越形上学”

形上学的普遍意义在于“整体存在界存在的真相”,并且为着整体存在界找到一个普遍的原理。此原理正是作为整体存在界所依循的秩序与规律。而方东美先生则是将中国的形上学明确的定位在,个人透过于种种经验界中发生的事实,找到存在于经验界中的秩序与规律,进而对于天道性命有一番透彻的了解,并且实际运用至为人处事的方法态度之中,更提升成为一套可以论及整体存在界可以普遍存在的原理规则,此种规律原则不仅是内存于整体存在界中,更为人类社会所普遍使用着。由于中西方对于面对“宇宙”“自然”的态度方法不同,而造就了东西方两种不同的“形上学意涵”。于是根据东西方两种不同的形上学研究模式,方先生将形上学区分为两种不同意义的形上学:一是超绝的,另一个则是超越的。

首先我们要弄清楚此地所说形上学的意义,有一种形上学叫做“超自然形上学……”,所谓“超绝的”证据有前述的“超自然的”意思,而“超越的”则是指它的哲学境界虽然由经验与现实出发,但却不为经验与现实所限制,还能突破一切现实的缺点,超脱到理想的境界。^⑦

方先生认为,西方的哲学史中的古希腊、中世纪、以及近代欧洲等的哲学发展都是将世界分隔成两个形上形下无法沟通的世界。形上的世界是惟一真善美的理想世界;形下的世界则是杂多且多变虚幻不真实的世界。于是使绝对的真善美的价值世界很难在这个世界上完全实现。方先生将西方的传统二元论解释成是“超绝的形上学”进路,也称为“超自然形上学”。所谓的“超自然”就是将自然当作是一个可以研究认识的对象物的存在,而对于惟一的价值真理不属于经验世界中,因此研究形上的价值真理便必须是超越自然超越经验而求到的知识。而中国哲学的形上学则是在对经验世界有所感悟之后,却不执着于现实层面的限制,而是不断地超越而到达一个理想的境界。于是中国哲学的形上学并非超绝的二分法的形上学,而是“超越的形上学”,而这整个不断追求超越的活动,是人生不断的自我提升的活动,故也称之为“内在形上学”

我们对自然的了解与西方不同,“自然”对我们来说,是普遍生命流行的境界,其真力弥漫,贯注万物,因此自然是无穷的,他不被任何事务所局限,也没有什么“超自然”驾凌其上。“自然”本身就是无穷无尽的生机,其饱和生意充满一切,但又并不合上帝的神力冲突,因为在他之中正含有一切神奇的创造力。再说,人和“自然”之间没有任何隔阂,因为人类生命与宇宙生命乃是融贯互通,泯化并进的。

一切超越价值的理想不是只像空气般在太空中流动,而是可以把他拿到现实的世界、现实的社会与现实的人生里,同人性配合起来,以人的努力使他一步步实现。在这种情形下,形上学从不与有形世界或现实世界脱节,也绝不与现实人生脱节,而在现实人生中可以完全实现。如此,“超越形上学”在理想价值的完全实现方面来看,有一便而为“内在形上学”,一切理想价值都内在于世界的实现、人生的实现。^⑧

(二)从“超越形上学”的方法来观看儒家、道家、大乘佛学

方东美先生认为,中国先哲们的宇宙图像之中,蕴藏着无限的生机。在大化流行的宇宙之中,不断地创造着生命,创造着高度道德的价值意义。并且此种价值是由宇宙中的“人”来彰显、来完成的。因此,观看中国哲学的发展,尤其是儒家、道家以及大乘佛学之时,不能够只执着于现实层面所接触到的有限的事物、规范。

由儒家道家看来,一切理想的境界乃是高度真相含藏之高度价值,这种高度价值又可以回向到人间的现实世界中落实,逐渐使理想成为现实,现实成就之后又可以启发新的理想。这是我用“超越形上学”的根据。^⑨

于是以“超越的形上学”来观看三家的思想体系之时,我们知道必须不执着于三家讨论经验世界所呈显的秩序或是经验现象,而是在了解整体存在界所实际存在的经验法则之后,能够不断地超化求自身涵养境界的提升。于是对儒家而言,整体存在界存在的一种道德价值的宇宙秩序,由人来彰显出其内在至善的价值天地。而道家则是不断地超化而成为一遨游天地,不

为现实层面所拘束,而是与天地同化、与万物同游的逍遥境界,创造出的一套价值艺术的天地。而大乘佛学则是求不执着于虚妄的大千世界,而应当求个人的永恒逍遥和解脱。方东美先生以“超越的形上学”此一方法论来观看中国哲学的发展,将中国哲学的特色表露无遗。直显中国哲学的本体意涵以及价值意涵。

谈到中国形上学之诸体系,有两大要点:第一讨论“世界”或“宇宙”时不可执着于其自然层面而立论,仅视其为实然状态,而是要不断地加以超化。对儒家而言,超化之,成为道德宇宙;对道家而言,超化之成为艺术天地;对佛家而言,超化之,成为宗教境界。^⑩

就儒家而言,主张“立人极”,是个人应当卓然自立于天壤之间,而不断地无止境地追求自我实现;就道家而言,个人应当追求永恒之逍遥与解脱;就佛家而言,个人应当不断地求净化;求超升,直至每派所企仰之人格理想在道德、懿美、宗教三方面:修养都能到达圆满无缺之境界为止。^⑪

三、周易哲学的形上意涵

方东美先生以“超越的形上学”的方法来观看儒家系统之下的《周易》著作,更可以说明《周易》哲学思想中的形上学要义。《周易》的中心思想是“变”是创造,在于不执着不局限于现实层面之中,而是不断地超化而达到与天地同化,提升个人的修养境界,而能参赞天地之化育,达到天人合德的境界。于是,方东美先生提出了三个主要的论点来诠释《周易》的形上学意涵,即是:创造论、“万有含生论”、“性善论”之本体论。

(一)创造论

方先生认为,儒家是以一种“时际人”的身份出现,故儒家注重“时间”的观念。是将事物投注于“时间”之中,而呈现变化多端的花花世界。方先生认为,在时间动力学的规范关系之中,易经哲学赋予了宇宙天地之中的价值准则,并且使得人们能够依据易经哲学之中的时间观念而领悟到天地之中的深含的道理和规律秩序。故《易传》中有言:“易与天地准,故能弥纶天地之道。”何谓易经哲学之中所重视的时间观念呢?方东美先生指出:“时间之为物,语其本质,则在于变易。”^⑫时间代表着宇宙变化的轨迹,代表着万事万物皆是处在生成变化之中。在自然现象之中,一静一动可见变化的所在。于是易传中有言:“变化者,进退之象也”。于是在整体存在界在时间的变化之中,开显出整个宇宙存有的万象。《易·系辞传》中也提到“易之为书也不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,为变所适。”因此我们所有注重的并非书本之上所匡定下来的知识,而是不断地观察天地所呈现的变化,因为在时间之中,过去即便实现在所呈现的变化的因子,而现在不过只是成为指向未来方向的一个与件。但是在时间变化的洪流之中,也同时具有一个不变的秩序,此种秩序支配着整体存在界中变动不居的特性。此种不变的秩序,便是易经中所言“穷则变,变则通,通则久,久又复穷”此种循环不息的创造性。于是方东美先生认为时间的真正性质是在于“变化”,时时刻刻无一物不在变动之中,无一物不再创新之中。而物物之间的创新与变通,又在整体存在界的秩序之中归

向于统一,在统一之中,发现了时间具有的条理性而非混杂无序的。而此种时间变化的效能是能够一直持续不间断的。所以说时间的效能能存乎久。

易之妙可极于“穷则变,变则通,通则久”。时间的真性寓诸变,时间之条理会于通,时间之效能存乎久。生化无己,行健不息,为之变,变之谓言革也,革也者,丧故取新也。^⑬

如此方东美先生认为:“在时间中,无一刻不在发育创造;在空间内,无一处不是交彻互融的。”^⑭而在不断创造不断交融之中,宇宙的图像得以呈显。便是在时序的变化之中,创进不息。万物得以生生不息的发展变化。于是易《系辞传》第一章便提到“乾知大始,坤作成物”;第六章中则提到“夫乾,其静也专,其动也直,是大生焉。夫坤,其静也翕,其动也辟,是以广生焉。”在动静变化有常的时间秩序之中,广生万物,而创造万物。而形成一个大化流行的价值宇宙。

(二)万有含生论

方东美先生认为,中国人的宇宙不仅是机械物质活动的场所,而是普遍生命流行的境界。并讲此说法称之为“万有含生论”也称之为“万有有生论”。

中国人的宇宙不仅是机械物质活动的场合,而是普遍生命流行的境界。这种说法可叫做“万物有生论”,世界上没有一件东西是死的,一切现象里面都蕴藏着生意。^⑮

并且方东美先生认为,中国人喜欢用“自然”代替“宇宙”来解释整体存在界所生存的处所。因为,“自然”不仅可以代表着是整体存在界中的万事万物所居住存在的场域,在整体存在界之中,更是隐含着一种“实存律则”,即是存在在整体存在界中的一种原理原则,此种原理原则支配着万事万物皆在通融一体着秩序中存在着。方先生说:“自然,顾名思义该实是指世界的一切。就本体论来说,它是绝对的存有,为一切万象的根本。它是最原始的,是一切存在之所从出。”而在易经一书中“太极”正是代表着此种“自然”的含意。

方先生提出中国人的“自然”观念,是将“自然”定位在是宇宙普遍生命的大化流行的境域。并不能将“自然”当作只是经验对象物,而将“自然”当作是一个可以被宰割可以被征服的对象。方先生说:“自然,对我们而言,是广大悉备,生成变化的境域。”^⑯方先生所认为的中国人的自然观中所指称的自然,应为世界的一切,是绝对的存有,更为一切万物的本源。他不仅包含着整体存在界中存在的万事万物,并且“自然”更代表着一个实际存在在整体存在界中的一种原理原则,使得在“自然”此境域中存在着的万事万物皆顺着其“自然的法则”规律的律动变化着。在此律动之下,万物皆摄归于一体融合的境界。

方先生所提出的“万有含生论”即是诠释周易所描述的宇宙图像并非机械物质等作为人类认知的对象,而是在宇宙之中,透显着物的自我内在可以提升的修养境界,可以表现出自我存在的目的以及价值。

自然宇宙是普遍生命的大化流行,是物质条件与精神现象融会贯通,毫无阻隔。在宇宙之中,包含着广大的生机,活泼的生命对立。蓬勃的气象充满着盎然的生机,生生不息。

中国先哲所体认的宇宙,乃是普遍生命流行的境界。天大其生,万物资始,地广其生,万物咸亨,合天地生生之大德,遂成宇宙,其中生气盎然充满,旁通统贯,毫无窒碍。我们托足宇宙中,与天地和谐,与人人感应,与物物均调,无一处不随顺普遍生命,与之合体同流。我们的宇宙是生生不已、新新相续的创造领域。任何生命的冲动,都无灭绝的危险;任何生命的希望,都有满足的可能,任何生命的理想,都有实现的必要。“保合太和,各正性命”,真是我们宇宙的全体气象。^{①7}

(三)“性善论”之本体论

在自然宇宙的大化流行之中,《周易》思想透显出人应该在整体宇宙之中的广大和谐之道,充分实现自我,所以他自己必须竭尽地发挥自己潜藏的智慧,以及天生赋予的生命加以充分完成,正因为人与自然之间是融合为一体的,因此我们要充分的发挥自我,才能够彰显出自然宇宙的价值真相。因此我们将生命之创造历程与人生价值实现的历程画上等号。

(1)“至善”的道德价值中心

方东美先生认为中国人的宇宙是在不断创造的过程之中显示出一种生生不息的秩序,在此不断变化创生的过程之中,带着道德性与艺术性,并且为一个价值充满的领域。

中国哲学家处处要以价值的根源来说明宇宙秩序,本质上,中国的宇宙观乃是一种以价值为中心的哲学。^{①8}

在自然的创造历程之中,盎然充满着一个艺术的意境。为一沛然的道德园地。而在此宇宙之中,必须善体大和谐之道,充分的实现自我的潜能,以促使天赋之生命能够充分的完成。使得自然宇宙的秩序能够在人的自我价值意识之中彰显出来,于是易经系辞传中一再地说过:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也,仁者见之谓之仁,智者见之谓之智。”又言“成性存存,道义之门”。人必须在了解宇宙间所运行的道德规律之后,实际运用在现实人生之中,使得宇宙秩序在人类社会成为一个道德价值的判准。因此易传中又言“易简之善配至德”。在整体存在界的一切人、事物皆是透过生命的实践来达到至善的境界。

方东美先生解释说:“根据中国哲学的传统,本体论也同时是价值论,一切万有存在都具有内在价值,在整个宇宙中没有一物缺乏意义。各物皆有其价值,是因为一切万物都参与在普遍生命之流中,与大化流行一体并进,所以能够在继善成性、创造不息之中绵延长存,共同不朽。”^{①9}

(2)天人合德的理想境界

整体存在界存在着人与自然通融合一的规律秩序,在此秩序之中,万事万物皆是不断再创造的革新的过程之中。在圣人观天象、察地理之后,推算出这一套变动不居的法则。并且了解人必须身体力行实践自然呈显的规律秩序,达到自然秩序中图显的至善的道德规律。因此,人们必须在了解宇宙中变化的道理之后,追求内心境界的提升,而达到一个“大人的境界”。使自己的生命与天地同生。

中国哲学家认为,自然与人生虽是神化多方,但终能协然一致,因为“自然”乃是一个生生不已的创进过程,而人则是这历程中参赞化育的共同创造者。所以自然与人可以二而为一,生命全体更能交融互摄,形成我所说的“广大和谐”。

当人们凭藉其创造生机臻入完美境界,即可与天地合其德,与神性同其工。如此的人则可以称为理想的精神人格,儒家称之为“圣人”,尽性践形,止于至善。

《易·文言传》曰:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天天弗违,后天而奉天时,天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎?”一言以蔽之:“天人合德”。在天人和合的境界之中,个人在宇宙中的地位得已被确立,于是构成人格中的各种涵养的德性以及一切知能才性,接“充其量、尽其类”,得到充分发展,竭尽人本有的本性而已,而达到天人合德的大人境界。

四、结 论

方东美先生提出一套形上学的途径来研究中国哲学史的发展,而在整部中国哲学思想发展之中,儒家的思想不仅重视天道运行的轨迹发展的奥秘,更重视人在面对于整体存在界之中所运行的实际存在的原理原则所发展出万事万物的生成变化不断创生的过程,而有所体悟。并且人们藉由对于整体存在界所运行的规律原则所引发的体认来作为人存在的价值根源,是将自身的境界提升到一“大人的境界”,而所谓的“大人的境界”则是要于天地、日月、四时、鬼神所运行的秩序相合相契。因此方东美先生认为在观看儒家的思想理路的时候,不能只执着于现实层面所发现的天文地理的发展轨迹,而是要不断地超化经验现实层面而提升自我内心的境界,从而获得一个普遍的抽象的原理原则来作为人挺立于宇宙间的价值中心。

方东美先生认为《周易》中心思想内含着一种有别于西方哲学思想之中对于“自然”的看法。西方的哲学思想是将自然当作为认识的客体对象,在自然之中人们将自然规律分门别类成各种不同的学门,更进一步将人从自然之中抽离出来,人与自然是两种对立的主体与客体。作者认为方东美先生所撰写他个人的著作之时的台湾哲学环境背景仍然是处于一种以“西洋哲学”为主流的哲学环境。但是方东美先生对此一个偏重于西洋哲学的哲学环境有一深切的反省,因为西方哲学的思想方法并不能完全体用于中国人的思考方式。为此之故,方先生以诠释《周易》中的各种思想来建立中国哲学中含藏的属于中国老祖宗的思考方式以及思考方向。于是方先生在其著作之中,明确而强调《周易》哲学中对于自然的叙述,他认为中国人对于自然的体认是把“自然”当作万事万物不断生成变化的场域,在自然之中隐含着生机包含着创造。而自然并非只是万事万物生存的处所,自然更是整体存在界中所实际存在的规律原则。所以自然代表着整体存在界所存在的处所,更代表着整体存在界所依循的规律秩序。也就是说中国人所认为的“自然”不仅是“宇宙论”的议题,也是“本体论”的范围,并且是在宇宙论中透出本体的存在。如此人在宇宙中并非孤立的主体,而是必须明白自身在宇宙中的地位如何,要如何体现天地之间至善的价值,完成自我本性中所原本就具有的至善至美的品德,这便是儒家所更为注重的将体察天地而得的抽象性征而落实到现实层面来,并且不断实践而达到天人合德的境界。

《周易》在中国哲学史上所占有的重要地位是没有人可以否定的,并且方东美先生是以《周易》中所透显出的形上意涵来作为儒家形上学建构的基本著作,更凸显出《周易》思想的重要性。对于整体宇宙大化流行的生生不息的创造力,更具有另一种体悟,从其中可进一步了解中国人的宇宙观、人生观以及价值观。

(作者为台湾辅仁大学哲学研究所硕士生)

注释

- ①请参见方东美《原始儒家道家哲学》第84页,1993年6月。
- ②请参见方东美《原始儒家道家哲学》第27-28页,1993年6月。
- ③请参见方东美《原始儒家道家哲学》第47页,1993年6月。
- ④请参见方东美《原始儒家道家哲学》第47页,1993年6月。
- ⑤请参见方东美《原始儒家道家哲学》第132-133页,1993年6月。
- ⑥请参见方东美《原始儒家道家哲学》第17页,黎明出版社,1993年6月4版。
- ⑦请参见方东美《原始儒家道家哲学》第16页,黎明出版社,1993年6月4版。
- ⑧”请参见方东美《原始儒家道家哲学》第16-17页,黎明出版社,1993年6月4版。
- ⑨请参见方东美《生生之德—中国形上学之宇宙与人生》第287页,黎明出版社,1989年4月。
- ⑩请参见方东美《生生之德—中国形上学之宇宙与人生》第287页,黎明出版社,1989年4月。
- ⑪请参见方东美《生生之德—中国形上学之宇宙与人生》第288页,黎明出版社,1989年4月。
- ⑫请参见方东美《中国人生哲学》第133页,黎明出版社,1993年8月。
- ⑬请参见方东美《中国人生哲学》第133页,黎明出版社,1993年8月。
- ⑭请参见方东美《中国人生哲学》第278页,黎明出版社,1993年8月。
- ⑮请参见方东美《中国人生哲学》第116页,黎明出版社,1993年8月。
- ⑯请参见方东美《生生之德—从比较哲学旷观中国文化中的人与自然》第278页,1989年4月5版。
- ⑰请参见方东美《中国人生哲学》第117页,黎明出版社,1993年8月9版。
- ⑱请参见方东美《中国人生哲学》第123页,黎明出版社,1993年8月9版。
- ⑲请参见方东美《中国人生哲学》第126页,黎明出版社,1993年8月9版。

参考书目

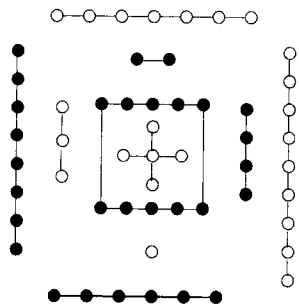
1. 方东美《生生之德》,台北:黎明文化事业公司,1989年4月。
2. 方东美《中国人生哲学》,台北:黎明文化,1993年8月。
3. 方东美《原始儒家道家哲学》,台北:黎明文化,1993年6月。
4. 刘梦溪主编《方东美卷》,河北教育出版社,1996年6月。

《河图》初探

□ 陈耀文

《河图》、《洛书》可能是我国两张最古老的关于数的阵图，被古人视为“祥瑞”。其中《洛书》是取自龟象，与龟卜有关。近来，学者发现《洛书》的数字排列所展现的演绎结果，其表现形式与彗星的某种电磁现象呈现的形式一致，并认为就是取象于这种天象。由于龟卜早已失传，这些数字、物象与龟卜究竟是何种关系，现在已很难考证了。至于《河图》，《书·顾命·天球河图传》说：“河图、八卦、伏羲王天，龙马出河，遂列其文以画八卦，谓之河图。”显然，这与晚周人说包牺氏（即伏羲）观法、观象而始作八卦是不太一样的，但这又是《易大传》所谓河出图的惟一解释（《书·顾命》注）。这种将河图与八卦联系在一起的说法当在晚周以前。但如何从现见的《河图》、《周易》看到这种联系，古籍中未详加说明，我们也很难详知。

《系辞》中那一段“天一、地二……凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神”似乎就是现今所见的《河图》的说明书。另外，《书·顾命》《周易本义》等古籍在河图语句的注释中还有“一六位北、二七位南、三八位东、四九位西、五十居中”的方位设置，这样，就构成了一个数字阵图，即现今所见的《河图》。如下图：



图中奇数点集(空点)象征天,偶数点集(实点)象征地。既然这个数字阵图是八卦的样板图,又是作《易》之所由,那么,弄清这张阵图的内容应是探讨这些说法是否正确的第一步。

第一个须要澄清的是《河图》中的天是代表什么?

中古时人们对天的理解是多义的。冯友兰在《中国哲学史新编》中认为最少有五义:一、主宰或意志之天。即宗教中所说的有人格、有意志的至上神;二、命运之天。即通常所说的运气;三、道德之天。即唯心主义所虚构的宇宙的道德法则;四、物质之天。即与地相对的苍苍天空;五、自然之天。即唯物主义哲学所谓的自然。虽然如此,总的说可分为物质的天和神性的天两

大说。而先秦学术特点之一,正如司马迁所说是“究天人之际。”无论是晚周的诸子百家,或是更早的巫史之学,其最高境界就是极力追求这个“天人之际”。这里的天是实体性的物质之天,是指包括日、月、星、辰在内的天宇。这些天体一旦被“究”出其“际”,例如巫学就是一种主观的“际”,就分别赋予这些天体以神性,就能定人事的吉凶祸福。

《河图》既是作《易》之所由,是圣人象“天垂象”,那么,《河图》中的天应是某些实体性的天体,而且还是以数字形式表征天体。中国古代对天文历法已经很有研究,夏代虽无文字可考,据学者研究,实行的是十月历,如《诗经》就保留着这种十月历的计月法,商代已经用阴阳合历,既符合月亮的圆缺,又符合太阳的回归年。同时,已有五曜、七政、四象、二十八宿等以数字表述天体的称谓。对这些天体、天象的分布及其运行的规律已有较完备的认识。问题是:浩浩繁空、天体如恒河沙数。单是二十八宿中有名的天体就有一百六十颗。而《河图》中的天体只有五组二十五个。而且这二十五个还是依照某些运动规律,按一定的方法陈列。那么,它们究竟是哪些天体呢?

考诸古籍,发现《书·尧典》中有一段关于“四宅”的文字可能与《河图》中的“天”有关。现摘抄如下:

“日若稽古,帝尧……乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时。分命羲仲,宅嵎夷,曰阳谷,寅宾出日,平秩东作,日中星鸟,以殷仲春;……申命羲叔,宅南交,平秩南讹,敬致,日永星火,以正仲夏;……分命和仲,宅西,曰昧谷,寅饯纳日,平秩西成,宵中星虚,以殷仲秋;……申命和叔,宅朔方,曰幽都,平在朔易,日短星昴,以正仲冬。”

文中的“星鸟”、“星火”、“星虚”、“星昴”是二十八宿中的四星宿的名称。文中提及的“日中”、“日永”、“宵中”、“日短”是分别表示“春分”、“夏至”、“秋分”、“冬至”的时刻。古代有一种历象授时方法,当上述四个星宿运行到某一特定的天域,昼夜计时的“刻”发生了特定的变化,就正是上述四个节气当令之时。现在,我们分析《河图》中的天与这些星宿和节气间的关系。

按:星鸟是指二十八星宿中的南方朱鸟七宿。也称鹑火。首位(井宿、鬼宿)称鹑首,中(柳、星、张三宿)称鹑火,末(翼、轸二宿)称鹑尾。唐一行推以鹑火为春分昏中之星,就是指鹑火之中星——星宿。而星宿有七颗亮星,也称七星。这样,南方朱鸟七宿的天域正对应《河图》的正南方位,而星宿的七颗亮星则对应《河图》上正南方位上代表天的七个空点集合。

星火是指二十八星宿东方苍龙七宿的心宿。心宿的主星,也称大火、商星。(《诗·豳风》中的“七月流火”的火,即此星。心宿有三星,《宋史·天文志》“心宿三星,天之正位也。”是天蝎座 α 、 θ 、 δ 三星。依上说,它是夏至昏中之星,因此,《河图》上正东方位上代表的三个空点集合,就是取象于心宿的三颗亮星。

星虚是二十八星宿中北方玄武七宿的虚宿。虚宿有二星,即宝瓶座 β 和小鸟座 α 。依上说,它是秋分昏中之星。在《河图》的正北方位上应有两个空点集合代表虚宿两颗星,但实际在《河图》正北位置上只有一个代表天的空点。这是一个矛盾。考虑到在天域的北空,有一颗天枢星,即大熊座 α 星,又称北辰。《晋书·祭仪》有“易抱龟南面,天子卷冕北面”,“以尊天也。”就是这种附会。所以在《河图》上就以北辰代表北方天域的天体,而不作虚宿二星。可能也是“以尊天也”。

星昴是二十八星宿西方白虎七宿昴宿。《诗·召南》:“玼彼小星,维参与昴”。这个昴宿又名大梁,也称“七姊妹星团”,即金牛座17、19、20、21、23、25、27等七颗亮星。《河图》上正西方位代表天的空点集合,应取象于昴宿七星。但《河图》在此位置是九个空点集合,还缺少二个。《书·尧典》注是这样解释的:“按此(指《书》)冬至日在虚,昏中昴。今(指宋朝)冬至日在

斗，昏中壁。中星不同者，盖……唐一行所谓岁差是也。”这样，虚宿有二星，昴宿有七。同为冬至日相关的天象，这就是《河图》西方位置上设置九个代表天的空点集合的取象。

顺便提示，从中星不同的岁差上，可见《河图》成图年代确是很古老。

《河图》中宫的五个空点集合又取象于哪个天体呢？

很可能是金、木、火、水、土五行星。即五曜。古人对之在历象授时中的作用是很重视的。《书·尧典》有“历象日月星辰，敬授人时。”其中的星，就是以二十八宿为经，以金木水火土五星为纬的称谓。《书·舜典》记载就帝位第一件政事是“在璇玑玉衡，以齐七政。”（五曜加上日月，称为七政）《周礼·春官·大宗伯》有“以实柴祀日月星辰”。注：“星，谓五曜”，《疏》：“五曜即五星，东方岁星（木）、西方大白（金）、南方荧惑（火）、北方辰星（水）、中央镇星（土）。言纬者，二十八宿随天右转为经，五星右转为纬。”周人则将它转化为“明堂月令的五方之神”，即句芒、祝融、后土、蓐收、玄冥。《史记·天官书》、《淮南子·天文训》及刘向《说苑·辨物》更为神化为“五帝坐”，即黄帝坐一星，太微宫中，余四星夹黄帝坐。俨然是王天下者与诸侯的关系。而殷人的卜辞中有：

王又岁于帝五臣正，佳亡雨。（《粹编》13）

庚午贞，龟大蓐于帝五丰臣，粤在祖乙宗，卜。（《粹编》12）

《左传·昭公二十九年》：“水正曰玄冥。颛顼，黄帝之孙也。”由“五帝坐”、明堂月令的五方神，上溯到殷人的五正、五臣正和五纬与众星的星际关系。在《河图》中宫设置五个代表天的空点集合。正是殷人崇五思想的表现。

《河图》中代表天的天体虽只有五组二十五个，实际是包含着整个天字的。是从天体分布与运行中把握整个天宇，并概括为《河图》形式，其中对北天域、西天域的天体取象处置，既考虑政治原则，又考虑到整个图幅的和谐一致，达到自然知识与美学的统一，也是作者渊博知识与高度智慧的统一，气势恢宏、境界超绝，对晚周诸学派的影响，甚为深重。

《河图》中的天可能是如此，而地的取象呢？

按照上述同一思考方式，《河图》中地的取象似应是某些诸如名山大川、龙蛇龟灵抑或是圣贤君臣，特殊地还不排斥成图时某些具有当时意义的人文地理等实性事物。然这些终不能究其善，不能体现《河图》所蕴涵的逻辑完备性和美学的和谐。

首先是《河图》既以空点代表天，而它所取象的则是实体性的自然之天。因此相对应，地则是以实点表示。这样，由于天地的对立性赋予图例的空点对立，其逻辑结果，《河图》中的地不应是实体的事物，而应是某些非实体性的取象。而且这种取象必须满足：

一、在时间上须具有与天相始终的长期性。《系辞》说：“……与地准、能弥纶天地之道”。否则，是不能作为天的配匹体而并存于《河图》中的。

二、在功能上须是与天相似，具有运动变化的功能，能“成变化而行鬼神。”否则，也不能作为取象的对象。

根据河出图、洛出书的附会以及包牺氏观象、观法而始作八卦的传说，能同时满足上述条件的非实体性的取象，只能是卜占之术，只能是巫学。这样，《河图》正南方位上代表地的两个实点集合就可能是取象于楚地的枚卜，取象于枚卜的一俯一仰的圣。而《河图》正东方位上的八个实点集合则是取象于徐淮东夷民族的八卦了。在此不再赘述。

《河图》正北方位上的六个实点集合，当是另一种巫学。《管子·轻重戊》有“虚戏作造六崐，以迎阴阳，作九九之数，以合天道……周人之王，循六崐，合阴阳而天下化之”之说。其中“崐”、“崐”二字，前人猜测颇多。但从迎阴阳、合天道的词句看，六崐当是一种巫学的名称。而且是

在周人之王天下以前就存在的一种巫学。直到周人的祖先原栖居地(今陕西旬邑、彬县)近西戎而苦寒,更由于“狄人侵之”,才迁居岐山之下。自周人古公亶父由豳迁岐到周文王前后只有三代。从虚戏作造到周人循之,其间的过程自难猜测,但当时岐邑一带已有另一种巫学,那么,这个周人循之就不能是岐邑的巫学,而只能是周人祖先原栖地的巫学。因此,六炷应是古代北方民族的卜占术。《河图》正北方位上的六个实点集合,可能是取象于这种六炷的巫学。

关于西方的巫学在《河图》上是四个实点集合为代表。古代天文学将二十八星宿分为苍龙、白虎、朱雀、玄武等四象,以及四季、四方等有关节气、空间等认识。而巫学的存在又总是与天文历法的发展相关联。从《河图》自然联想到《洛书》,联想到龟卜,这一被夏商周三个朝代视为神器的龟卜,为何不在《河图》中获得一席之地呢?

问题出在龟兆上,据《洪范》所载,龟兆有五:曰雨、曰霁、曰蒙、曰驿、曰克。由于没有图像,后人无法详知。虽然《左传》、《国语》、《史记》等书中尚有“黄帝战于阪泉之兆”、“兆如山陵”、“大横之兆”等说,但也无从对应,唐人孔颖达、贾公彦对五兆的解释也是各以为是,无人考证。但龟卜五兆的影响是存在的。似乎与《河图》上的四个实点毫无对应的可能。但《周礼·卜师》却有“卜师掌开龟之四兆,一曰方兆、二曰功兆、三曰义兆、四曰弓兆”的四兆说。《周礼·大卜》又冒出:太卜掌三兆之法,“一曰玉兆、二曰瓦兆、三曰原兆”的三兆说。这样,龟卜究竟是几兆,殷周时就莫衷一是,何况尔后。

《洪范》托始于禹,箕子说:“天乃赐禹洪范九畴。”《尚书》伪孔氏传补充说:“天与禹洛出书,神龟负文而出,列于背,有数至于九,禹遂因而第之,以成九类。”这个“有数至九”就是现见的《洛书》,而《洛书》的数字演绎形式中呈“卍”形(或“彡”形),是取象于彗星的一种电磁视角。如果说《洛书》的阵图是“盖取龟象”(朱熹语),那么所取之象正是这种“卍”形之象吗?否则,就应是六兆如龟形了。

还有一点,龟卜的发源地当在洛伊一带。《诗·大雅·绵》谈到了周人在岐邑定居后接受龟卜一事:

周原膴膴,萑茶如飴,爰始爰谋,爰契我龟。曰止曰时,筑室于兹。

可是,当时龟是神物,龟卜是“绝地天通”的神器,是“王天下”者的王权组成部分。殷人爰契周人以龟,不啻爰契周人以天下。这是严重违背当时政治原则,也违背殷人的利益观,是不可思议的。虽然当时正值殷王武乙为西戎而迁都河北,取买周人的一种策略需要,但也不至于“爰契以龟”。惟一的解释是龟卜是岐洛一带的民族决疑之术,正如楚之枚卜,东夷之八卦一样。殷王既远迁,就不得不将流行于当地的龟卜爰契于周人了。这就是《河图》中正西方位上四个实点的取象。

最后,《河图》中宫的十个实点集合是取象于一种名为“十辉”的巫学。《周礼·春官》有“眡辉氏掌十辉之法,以观妖祥,辨吉凶。一曰侵、二曰象、三曰镌、四曰监、五曰闇、六曰瞢、七曰游、八曰序、九曰降、十曰想”的记述。十辉即十晕。是太阳的十种光学现象。从《书经》的“历象日月星辰”、“以齐七政”等语句看,可见古人早已注意对太阳的观察。而十辉中的侵(日月食)、象(太阳左右两个假日并存的现象)、序(晕弧在太阳周围有秩序地成套出现的晕象)的晕象,并不是常见的,而周初就已掌握这些天象,说明十辉之术的起源也相当古老。更由于这些晕象相对其他巫学是带有全国性的特点,所谓“观妖祥、辨吉凶”自是就天下得失、王朝兴衰的大局而言。直到宋朝还有“象物方臻,眡侵告诊”的记载。《宋书·文帝袁皇后传》。这充分说明:十辉法是历代王朝御用的宫廷巫学。《河图》中宫的十个实点集就取象于十辉。

这就是《河图》的内容及其取象。

上述关于《河图》的试释,可能不符合或不尽符原意。但多少反映了古时的一些时俗风尚和思维特色(似另文探讨)。

关于《河图》成图年代,晚周人将其托之于伏羲,此说似属附会。伏羲王天下时,其势力范围是否扩展到东至徐淮,南齐荆楚、北抵戎狄,西达秦陇当可商榷。而殷人的势力范围却已然达到。《诗·商颂》有:

相土烈烈,海外有截。((《商颂·长发》))

古帝命武汤,正域彼四方。……邦畿千里,维民所止,域彼四海((《商颂·玄鸟》))

挾彼殷武,奋伐荆楚,深入其阻……商邑翼翼,四方之极((《商颂·殷武》))

结合周人迁岐,殷人多次迁都以及考古发现商代遗址的分布,在在证明,只有殷商时期才能为《河图》的制作提供时代条件。

(作者单位:武汉钢铁公司)

第二届海峡两岸青年易学论文发表会闭幕词

(庚辰年冬月初九)

武汉大学人文科学学院院长 □郭齐勇教授

尊敬的各位先进、各位女士、各位先生、各位青年朋友：

你们好！自 1984 年业师、萧蓬父教授、唐明邦教授、刘纲纪教授和学兄萧汉明教授与湖北学界同仁共同筹办的全国第一次周易学术讨论会迄今，不觉已有 16 个寒暑。16 年来，敝校的周易研究在与海峡两岸学者不断交流的过程中，得到了长足的发展。此次珞珈盛会，承蒙诸位前修和同仁不弃，前来指教，已经且将进一步促进敝校的周易与中国哲学研究的兴旺发达，这是我们要特别地感谢各位的！

经过四天的研讨，海峡两岸的老年与中年的易学与中国哲学专家十分欣慰地检视了新一代青年易学研习者的初步的研究成果，给予了热情洋溢地指导和严肃认真地点评。我们要衷心地感谢这次会议的发起者、主持者和组织者为青年朋友们提供了“珞珈山论剑”的舞台和老中青学者同台“献艺”“过招”的机缘。由于各位的积极参与，本次会议终于功德圆满，即将落下帷幕。从台北到武汉，再从长江到淡水，两岸学人的情更深，意更切。血浓于水，我们同属于一个民族、一个文明，我们将携手创建更加美好的中华与世界！

“天地之大德曰生”，“生生之谓易”。我们非常高兴地看到新生代的易学与中国哲学研究队伍的成长。在本次会议上交流的三十余篇易学论文中，讨论的范围既涉及古代，又涉及现代，既有研究象数的，又有研究义理的，既有易学史个案的推究，又有易学理论的融通，既有人文易的维度，又有科学易的视域，既有儒家的易学，又有道家、佛家的易学。总之，非常的丰富，可谓洋洋大观。尽管有的论文尚不免稚嫩，略嫌粗疏，还需要切磋琢磨、精心加工，但毕竟有了一个雏形，且得到了专家的点拨，为作者日后的修改、补正从而形成真正符合学术规范的论文，奠定了一个好的基础。

易学与整个经学的研究是近 20 年来中国人文学研究的热点和重镇。其所以如此，是因为六经与礼乐文明毕竟是中华文化的渊薮之所在，且作为轴心文明时代的具有世界意义的典范，为全世界人文学者所尊重和珍视！五四以降，六经与礼乐文明被蒙上了尘垢，甚至被完全视为糟粕而遭到践踏，这是我们民族的不幸，也是世界的不幸。今天，我们人文学者有责任发潜德之幽光，把这些重要的思想资源发扬出来，重新加以体认与解读，作创造性的转化，并尽可能使《五经》、《四书》的精义和起码的敬畏之心与礼乐之仪普及到社会大众与青少年中去，使之

在民间再植灵根,且参与现代化的精神文明的建构。

我想强调的是,在未来的中国哲学思想史研究中,借助于荆门郭店、江陵王家台、阜阳双古堆等地的出土简帛和上海博物馆购藏竹简,经学的研究,早期儒家的研究,肯定会成为重中之重,并获得长足的进步。《归藏》(王家台)、《周易》(阜阳、马王堆、上海)的整理研究,将使古代三易的原貌及其流派更为清晰地摆在我们面前。《尚书》、《诗经》、《三礼》的研究也将得到较大发展。儒家思孟学派及子夏、子游等的研究,《中庸》、《大学》、《乐记》等前史的研究,都会使早期儒学史更为丰富。儒家心性论、身心观、性情论及与之密切联系的天命、天道观的细节将进一步显豁于世。这正是中国文化命脉之所在。有人说,马王堆、阜阳《易》是“道家易”,这恐怕尚需讨论。其实,我们没有必要以今人之门户为古代典籍、人物争门化派。我们应平心静气地超越于门派,客观做研究。从这些出土文献中,我们不难窥见,经学是先秦各地域文化共享的精神资源,经学是古文明的精华和瑰宝。当然,经学主要是靠儒家知识人承传下来的。此外,作为古代社会民俗的积淀,《周易》等诸经与数术、方技等民间信仰和小文化传统(例如《日书》等)有着不解之缘。这也是今后研究的热点之一。

周易经传和整个易学的传统源远流长。易学的传统确乎是“致广大,尽精微”,“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”。周易的智慧“周乎万物,而道济天下”;“神无方而易无体”;“精义入神,以致用也。利用安身,以崇德也。”易学的精义在现代仍有着无穷的妙用。中华民族现代复兴的伟业是摆在每一位炎黄子孙面前的“盛德大业”,亟须要每一位参与者具备“进德修业”、“崇德而广业”的精神。在今天,所谓“开物成务”,“通天下之志,成天下之务”,最要者莫过于现代化建设,特别是科技的昌明和商业的繁荣。然而《周易》恰恰涵盖了“裁成天地之道,辅相天地之宜”,“备物致用,立功成器”,“理财正辞,禁民为非”等等内容。周易精神与现代化建设事业的方方面面,均可以接榫与沟通。《周易》是谓“变经”,“穷神知化”,“唯变所适”,“为道也屡迁”,趋时更新,穷变通久。天地万物即整个世界是一个生生不息、变化日新的历程,一切都在变通、创进中发展着。《周易》的精神就是天地赋予吾人的创新精神,吾人完全可以适应现代社会的变迁。

不惟如此,经过转化和重释,《周易》的精神可以作为现代社会的价值指导。其天、地、人(或天道、地道、人道)“三才之道”“三才共建”的原理,在今天人类和族类所面临的自然生态危机和文化生态危机面前,具有莫大的意义。《周易》的管理智慧,对今天的社会管理、政法管理和企业管理具有启迪新思的作用。《周易》重整体、重系统、重关系的宇宙观念和思维方式对于现代科学技术和现代思维的重要性,已愈来愈为海内外学林所推重。《周易》的道德哲学与伦理思想有助于新的基因伦理、生命伦理、环境伦理、社群伦理、家庭伦理、企业伦理、网络伦理,乃至全球伦理、空间伦理的建构。当代社会科技至上,商业至上,神圣消解,物欲横流,“理性的暴虐”造成人的再度沦落,即人的功利化、工具化、异己化和物化。易学和整个经学可以帮助我们克服与治疗现代社会病和现代人的精神危机,恢复人的尊严,重建人的意义世界,重建人与“天、地、人、物、我”的良性互动的关系,重建种族之间、民族之间、地域之间、国家之间、宗教之间、语言之间、文明之间、文化之间、性别之间、人神之间、人与草木、鸟兽、瓦石之间的良性互动关系。

五四以降,我们中国的知识分子,大多数是戴着“西方中心论”的眼镜来看待自己的文明的。我们对于自己的历史文化精神其实还相当陌生,基本上处于“抛却自家无尽藏,沿门托钵效贫儿”的状态。所谓“全球化”意味着什么呢?意味着西方的,特别是美国的话语霸权进一步扩张,乃至成为宰制全世界的枷锁。我们东方人、中国人不能失掉本己性,这决不是煽动民

族主义,而是要在精神上站立起来,积极参与文明对话。中华人文精神正是我们进行广泛的文明对话的精神依据。健康的“全球化”,决不是以一种语言,一个地域的习惯、一种思考方式,甚至一个国家、一个阶层的利益来宰制一切。各种文明,各种精神资源,各种宗教,各种语言,各种知识都可能成为具有全球意义的成素。我们尤其要了解东亚地区的内在的能力,没有必要把西方的,特别是美国的特殊的東西奉为圭臬,奉为必须效法的普遍的、绝对的标准。

我们有人文传统和人文精神,而且非常了不起。只是由于近百年来中国知识分子自己的践踏,使之暗而不彰。我想,今天中国的知识分子需要重新认识并拥抱自己的文明传统,从而积极地回应、参与广泛的文明交流与对话。

“天下同归而殊途,一致而百虑。”以《周易》为代表的中华人文精神是全人类文明的一种精神资源,需要与人类古今各文明、各种精神资源对话、交流与会通。我们注意到,中华人文精神不是寡头的人文主义,不反对宗教,不反对自然,也不反对科技,它内蕴有宗教精神和科学精神,又可以弥补宗教、科技的偏弊,它讲利用厚生,但决不宰制自然,而与自然相和谐。它不会导致人类中心主义。《周易》与六经的精神可以促进人文与宗教、与科技、与自然的通融和调适上遂地健康发展。

我还要代表本次会议的协办单位——武汉大学中国传统文化研究中心——谢谢各位。我们这个中心以萧蓬父教授等为顾问、以冯天瑜教授等为负责人,努力开展中国文化的研究,并以先秦和明清以降的思想文化史为重点。本中心目前已成为大陆高等学校人文、社会科学一百个重点研究基地之一。这次我们送给大家的郭店会议论文集就是本中心的成果之一,请各位指教。

六十四卦以未济为终卦,这真是高明的智慧。既济——未济……,我们的研究和事业之发展变化是无穷的!

让我们再一次感谢邵崇龄荣誉理事长和夫人、倪淑娟理事长、刘大钧教授、萧汉明教授对周易研究的积极有力的推动,并对所有与会的学者、教授与同学们深致谢忱!祝来自台湾和各地的朋友们返回家园时旅途平安,万事如意!

第二届海峡两岸青年易学论文发表会综述

1999年5月,在台北参加第四届海峡两岸易学研讨会期间,台湾中华易经学会荣誉理事长邵崇龄先生、北京大学汤一介教授、山东大学刘大钧教授、武汉大学萧汉明教授共同商定,以后轮流在海峡两岸每年举行一次青年易学论文发表会,目的在于加强两岸青年之间的学术交流,为易学研究培养后继人才。会后台湾中华易经学会进行了积极的筹备工作。2000年5月底,首届海峡两岸青年易学论文发表会如期在台北举行。会议期间,武汉大学萧汉明教授征得各发起单位的同意,宣布下次会议在武汉大学召开。

2000年11月30日至12月4日,第二届海峡两岸青年易学论文发表会在武汉大学举行。会议由武汉大学人文学院主办,台湾中华易经学会、山东大学易学研究中心、北京大学中国文化书院协办。两岸二十多所大学的师生共七十余人出席了本次会议,这标志着两岸易学界在青年人才培养方面的双向交流机制正式形成。台湾方面参与此次会议的有台湾大学、台北师大、台湾清华大学、台湾中央大学、政治大学、高雄师大、辅仁大学、东吴大学、文化大学、淡江大学、政战学校等11所高等院校和台湾中华易经学会共22名代表。大陆方面有北京大学、人民大学、武汉大学、山东大学、华东师大、厦门大学、吉林大学、福建师大、华中科大、湖南大学、华中师大、湖北大学、新江汉大学等13所高等院校以及中国社科院和湖北社科院等科研单位共50余名代表。

本届会议发表论文38篇,论文涵盖了易学研究的各个领域。从易学史方面看,广泛涉及到汉易、宋易、明代易学及新儒家易学;从易学流派来看,象数、图书、义理各派都有涉及;论文中还有多篇涉及到对“经”“传”的阐释与研究。此外,易学与经学、道家、医学、养生学、现代科学等交叉学科的研究成为热点之一,还有几篇论文对道教易学做了深入剖析。与会的两岸专家普遍认为,本届会议有力的推动了青年易学人才的成长和易学的深入研究。

第二次海峡两岸青年易学论文发表会的特点是以青年为会议主角,通过青年学者报告、海峡两岸的知名专家点评、会场上下讨论的形式,形成教学相长的良好氛围。点评专家与青年学子互相之间如切如磋,如琢如磨,使青年学者有机会受到海峡两岸易学师长的指导,突破单个导师的局限,使平日的学习积累在数天内得到一次整合与升华。

一、有关经传研究

《周易》经传体系博大精深,会议论文有多篇涉及到对“经”“传”的阐释与研究。台北师大博士生巫穗云的《试论周易之婚姻观》,通过对《易经》卦爻辞有关婚姻、家庭问题论述的探讨,从中得出许多有益于改善现代夫妻关系和维系家庭恒久性的启示。台湾东吴大学硕士生谢惠

雯的《系辞传“制器尚象”说新探》，对《系辞传》中的“十二盖取”作了细致的注释评析，指出对“十二盖取”的解释，大体依据有两种，其一是从卦象加以观察，其二是依据卦名加以附会。作者通过对《系辞·包牺氏章》《世本作篇》以及《淮南子》的比较研究，分析了“包牺氏”章的史学价值，提出了“制器尚象”是一种文化起源学说的观点。东吴大学硕士生杨冀华的《易乾的教贖》，依据“天行健君子以自强不息”，“开务成物，以养万物”“生生不息”的易学精神，阐发乾卦的教育哲学和文化自足性问题，指出要从教育着手，开出中华文化的新局面。北京大学哲学系硕士生王威威的《从彖传看儒道互补》，指出20世纪以来，研究者们摆脱了经传不分的研究方法，对易传有了许多新认识。作者以《彖传》为例，重点讨论了“刚柔”“时”“中道”等几个范畴。引证先秦儒家和道家经典的相关段落，梳理出了《彖传》中儒道两家思想的吸收和融合之处。北京大学博士生谢荣华的《易传“时”范畴试析》，认为《易传》所讲的“时”不仅是“时间”的含义，还具有时令、天道自然、时机等意思；还认为“时”具有普遍和一般的意义，是人们直接行动的依据；作者还对《易传》中的时空统一、动静与时的关系、《易传》的文本传承及儒道二家在其其中的影响作了论述。

武汉大学本科生张宜的《周易时位观与中华人格》、吉林大学博士生张羽的《试论〈易传〉与〈中庸〉的关系》、辅仁大学硕士生王涵青的《〈周易·系辞传〉中的天观念与孟子心性论中的天观念之比较》，也有不少真知灼见。

二、汉代象数易学及宋代图书易学研究

两汉时期，易学研究者以卦气说为核心，在当时宇宙论思潮背景下开创象数学派。魏晋之后，许多易学大家都提倡恢复孔丘的治易传统，以易学研究表达自己对人文及政治生态的关切，易理学派以此大彰。两宋时期，陈抟等人以易学表达其宇宙自然观，产生了图书易学。进入近代特别是19世纪中叶以来，社会科学及政治生活领域的巨大变革，使易学对于现实人文政治生态的影响力微乎其微，在此情况下，对象数、图书易学的深入研究成为当今易学界的一大特色。此次会议中，涉及图书象数的论文8篇，其中汉代象数易学研究的5篇，宋代图书易学研究的论文有3篇。

有关汉易研究的这五篇论文特别引人注目。与会的点评专家认为这几篇文章功底均较为深厚，体现了较高的研究水准。山东大学青年教授林忠军提交的论文为《试析郑玄易学天道观》，通过区分《易纬》和郑玄的本体论，指出郑氏用以无为为本，以气（太初）自身为出发点来解释宇宙起源问题，宇宙演化既是气化为行的过程，同时又是阴阳两个路数演变的过程，象数同源一体；周易三画、爻变、行蓍及爻之相应皆本之宇宙演化；指出郑玄还以《系辞》为据，改造了《易纬》的易之四义，提出简易、变易、不易三义说，认为易之三义反映的是三个自然发则；作者还运用了天文历法知识解释了郑氏的阴阳变化和万物兴衰的观点；认为郑氏与同时代的思想家一样，把日月变化、天体运行视为阴阳形成、四时更替和万物兴衰的根据。山东大学青年教授王新春的《虞翻消息卦生杂卦的卦变说》，认为在两汉宇宙论哲学主潮的总体大背景下，虞翻的卦变思想乃是笼罩在卦气说的学理氛围之下，卦气说是打开虞氏卦变思想大门、明其终极所以的钥匙。作者指出在卦气说的基本学术视野下，《周易》八卦与六十四卦的符号系统，被虞翻明确地解读为年复一年的四时、十二个月以及发生于其中的阴阳二气消息、节气物候之交替乃至万事万物之生化的表征与符应者。透过这种解读，虞氏又对宇宙天地万物的本原、发生、演化及构成等当时的哲学基本问题，做出了独特回答。山东大学青年教授刘玉建的论文《尚秉和两汉

易学传承观质疑》则论述了近人尚秉和在研究《焦氏易林》的基础上,曾系统阐述了其两汉易学的传承观,尚氏认为西汉易学至东汉已经失传;作者对此观点提出质疑,认为西汉易学至东汉并未失传,《易林》中的一些逸象,东汉人没有采用,是知之而不用并非不知而不用。不能无限的夸大《易林》的地位,以之为易学正宗,从而否定东汉以后千百年易学发展的价值及意义。武汉大学博士生问永宁的论文《〈太玄〉的宇宙结构论探析》,指出《太玄》不仅是卦气说之易,亦是易传所传之易。由准《文言》之《玄文》,认定《中》首在《太玄》中,地位最为重要。《中》首兼具水土二行,是扬雄的有意安排,这是由其所本的宇宙思想决定的。在分析浑天说和盖天说的基础上,认为《太玄》浑盖兼取以及只有一种浑天说和一种盖天说为《太玄》所本。以此为基础,对《中》首为何兼准二行作了解释。山东大学李尚信副教授的论文为《孟喜卦气卦序反映的思想初论》,该文的主题在于对十二辟卦如何反映一年十二个月的阴阳消长进行研究,阐明古人所创制的卦序不是杂乱无章的,而是有象数的规律蕴含其中,是以象数表达古人对自然和人文之理的认识。作者认为在孟氏易学中,六十卦的阴阳分布反映上下两个半年的阴阳消长,六十卦的阴阳消长反映十二个月气候的阴阳消长,六十卦上下卦的阴阳分布反映气候的阴阳往来与消长;作者还对孟喜卦气卦序中的九六数、大衍数、洛书数与参伍数进行了详尽的研究。

三篇关于图书易学的论文,对河图、周敦颐的太极图及邵雍的先天八卦图序作了细致的研究。台湾大学博士生彭涵梅的论文《邵雍先天八卦次序图初探》,认为邵雍的“四象”意为“阴阳刚柔”,并非朱子图中所指的“太阴、太阳、少阴、少阳”,邵雍尝试赋予《易经》抽象的哲理思维;指出“阴阳刚柔”四象出自《易传》,易传中阴阳刚柔常混用,而邵子则限定阴阳为天道,刚柔为地道;先天八卦的开展是依着“一分为二”的法则在运行,意味着事物皆有阴阳二气,而现象界的变化其实是阴阳二气的变化;作者还认为邵子先天八卦的指涉意义不同于传统的八卦取向,是一套新系统,是否符合伏羲本义,有待进一步思考。辅仁大学博士生王国忠的论文《先天易的理象思想》,指出邵雍的易学包括有理气象数四大特征,作者以先天图的象数之理为中心,分析重建邵雍的先天易学。指出邵氏透过“加一倍法”展开六十四卦卦序,并且分别以圆方的形式安置先天图,表达了他心目中宇宙存在的秩序与规律,并由此类象体现了自然与人文的各种景观;作者通过分析论证,指出在邵氏学说中,世界的秩序就是阴阳的秩序,阴阳秩序依于易数之理,乱中有序的存在和运转。高雄师范大学博士生杨雅妃的论文《周敦颐〈太极图〉图式结构试探》,从清代考据学、《参同契》一系的丹道理论等角度详尽地探究了《太极图》的图示结构,认为周敦颐的太极图式有自己的理论承载,并非抄袭于道图。

三、两宋及以后的义理易学研究

《周易》是一部形上学色彩最浓的儒家经典,自北宋以来,儒学家们都将《周易》经传视为对抗佛道的最有力武器,而两宋动荡的社会环境更促使儒家学者对易学展开深刻的思索,宋儒以此将易学研究推向了一个新阶段。会上在宋易方面共发表论文8篇,引起热烈讨论。从而使之成为本次会议的一大热点。与会的点评专家认为,本次会议对宋易研究的领域有所拓宽,对各家的评述也基本准确到位,但研究深度有待进一步拓展,个别观点需进一步推敲。

武汉大学博士生唐琳的《评胡瑗的易学观及影响》,比较全面的阐述了胡瑗的易学思想,作者指出,胡瑗是北宋时期以义理解易的先驱,其思想被后人评为开伊洛之先,它的易学观集气、象、理三者于一体,重视周易的变易法则,提出“以正性制情”。作者从四个方面论述了胡氏的思想,评述了其对于程氏易学的影响。台湾淡江大学硕士生罗雅纯的《还易归儒,推道明事——

论伊川易学之理学诠释》,指出伊川以儒家道德理性扫除《易》中卜筮、巫术等思维色彩,将易通过儒家人文精神的阐扬,生发理学之义理渊藪,还易归儒,转变成道德教化之书。作者认为,伊川肯定人的道德实践,讲天道的义理内涵切入浑浊的娑婆世界,从易理的显发重新构建人文的客体秩序,切身领受天人和谐的相感知道,此意为“还易归儒,推道明事”的宗旨所在。厦门大学硕士生何海涛提交的《浅论道家思想对张载易学的影响》,指出张载建立了以气为核心的易学体系,作者从本体论、认识论和辩证思维三个不同的方面探讨了道家思想对张载易学的影响,指出这种影响是通过上千年的文化积累间接作用于其身的。武汉大学硕士生陈仁仁的《东坡易传论道与性》,考察《东坡易传》论道与性的有关内容,发掘了其易学哲学本体论上的内涵,是以释老解道性。指出苏轼易学哲学的特点在于“三教并举,会而不通”。其不通主要表现在本体层面的释老与伦理层面的儒学之间的不通,而苏轼所心仪的庄学的认识论意义与理论宽容精神正好成全了这种“会而不通”。武汉大学博士生梅珍生的《试论杨万里的释易方法》,对人们通常将“引史证经”作为杨万里释易方法的观点进行修正,认为“引史证经”只是杨万里“推天道以明人事”的推理三段式的最后一个环节。同时,作者挖掘了《诚斋易传》中广泛运用过的“以类族辨物”、“通变”以及通过解释定义解释《周易》文本、分析卦爻关系的部分阐释方法,揭示了杨万里哲理化释易的基本倾向。作者还由此探讨了宋代思想家在特定历史时期的伦理规范当作统治宇宙间的普遍法则的缘由。

会议还收到明代易学研究论文1篇、新儒家易学研究论文2篇、宋易与新儒家易学比较研究论文1篇。中央大学博士生蔡家华的《明儒罗近溪的易学——易学与论、孟之会通》,认为近溪易学会通《论》《孟》,不是求之于高远的玄学。罗氏认为天地之太极,便在吾人尽心知性中得以把握,天地之化行,便在人伦中见。文化大学博士生邓秀梅的《论熊十力先生的易学思想》,系统的论述了熊十力先生的易学思想,作者指出,易学思想乃是熊十力学问之本根。熊先生易学思想的独到之处在于其对宇宙本体如何生化万物的看法,熊十力从天道本体和物自身两面论述了这一生化过程。辅仁大学硕士生简慧珍的论文《方东美先生对周易中哲学意涵的阐发》。认为:方先生完全根据《周易》的哲学思想来诠释儒家的形上学,方东美先生还提出以周易为其思想本位,发展出一套“超越形上学”,将之作为中国哲学发展的评判标准。作者还对方氏易学中的时间观念、万生含有论、性善论等作了阐述。福建师范大学黄黎星副教授的《因时变革,取精用宏——两宋儒家与当代新儒家发挥〈易〉理之比较》,对两宋儒家和当代新儒家发挥易理作了比较研究。作者认为,两宋儒家易学和当代新儒家易学有颇多相似性和共同点。同时,两宋儒家与当代新儒家朝乾夕惕地应时代变化而探寻易理,构筑思想体系,自觉地继往圣绝学,以期开万世太平。他们的所思所惑、所求所遇以及体现的各种精神状态,对我们今天深入把握《周易》中的人文精神并使之发挥理性实践的积极作用,具有重要的启示意义。

四、道教易学研究及易学与其他学科的关系的交叉研究

本次会议有3篇道教易学研究论文,厦门大学陈进国博士的《略论〈正易心法〉的易学观》,论述了《正易心法》在道教易学史上的重要地位,认为《正易心法》糅合了汉代易学及佛家心性之学,并非“力诋先儒之失”,主张用“活法”自悟其道,强调超越后天是非之见、契证先天觉性的意思。其构建了从无入有的宇宙化生模式,但又认为“人间万物”虚幻而无实定。作者指出,《正易心法》所诠释的“大衍之数”,偏重于借“筮数”符号,模拟出超验的形上界下坠为经验之现象界的过程;“天地之数”则对现象界的生成结构及其功能作了数的逻辑推演。厦门大学硕士

生林雪燕的《彭氏与俞氏注〈契〉之比较研究》、吉林大学副教授杨军的《道教易学探源》从不同角度阐述了作者对道教易学的研究成果。

在易学与语言学、易学与诸子之学、易学与中医学、易学与养生、易学与文学等的比较研究方面,两岸学生共提交了9篇观点新颖的论文。与会的专家认为,易学与其他学科的互动是易学研究的重要内容,尤其期望青年学者在易学与医学、易学与科学等方面拓展研究领域。台湾大学哲研所博士生李国玺的论文《易经的语言性质与思维方式的对应——以〈左传〉中的记载为例》,通过讨论《易经》中的比喻语言形式,以及比喻语言在运用上的意义。并透过《左传》的筮例,说明其思考上如何经过形象概念,以及分类与类比推演方法,找出语句在现实状态下的意义,从而呈现出《易经》中所蕴含的独特思维方式。人民大学博士生罗安宪的论文为《周易的养理论》,认为周易确立了中国传统养生论的基本原则和理论基础,而且对养生有直接的论述,这主要体现于《颐》卦。该卦从养生大道着眼,基本宗旨表现两个方面:一是“自养之道”,当本于德,不可弃德求欲;二是“养人之道”,当出于公,必须养德及物。指出养生的常道在于明理,得正。

福建师范大学青年教师欧明俊的《易学与明清小品》,以大量翔实的资料,论述了易学对明清小品的影响及两者多方面的关系。此外,北京大学硕士生姚春鹏的《周易阴阳象数与黄帝内经》、人民大学博士生王心竹的《易学与经学》、政战学校硕士生郭世清的《师卦与现代儒将之道》都提出了不少独到的见解。武汉市青年学者马里布的论文,以《易》天地人三才之道为依据,试图以郝伯林奇异吸引子,沟通日地运动与遗传基因之间的关联,在会上也引起了一定的反响。

易学为常变常新之学,它将随着时代而不断地发展创新。以培养后学、师生互动为特点的“两岸青年易学论文发表会”,将会为古老易学在新世纪的发展创新做出独特的贡献。会议从以民族文化凝聚民族情感的角度出发,对加强海峡两岸文化交流、推动海峡两岸文化认同、推进两岸易学研究和培养青年易学研究人才起到了积极的作用。会议还组织参观了三峡大坝工地、湖北省博物馆、荆州博物馆、武汉钢铁公司,与会代表特别是台湾同胞切身感受了祖国优美的自然风光、悠久的历史文化和社会的繁荣进步。

(武汉大学人文学院哲学系硕士生 孙劲松)